www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

【許烺光著作集】9

徹底個人主義的省思

心理人類學論文集

許木柱 譯
國立編譯館 主譯

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

ISBN 957-638-604-7





www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

徹底個人主義的省思

心理人類學論文集

許 木 柱 譯

國立編譯館主譯

台北 南天書局 發行

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國家圖書館出版品預行編目資料

徹底個人主義的省思：心理人類學論文集／
許木柱譯；國立編譯館主譯. --初版. --臺北
市：南天，2002 [民 91]
面；　公分. --（許烺光著作集；9）
參考書目：面
含索引
譯自：Rugged individualism reconsidered :
essays in psychological anthropolgy
ISBN 957-638-604-7（精裝）

1. 民族性 — 論文，講詞等

535.707　　　91022810

許烺光著作集 9
徹底個人主義的省思　新台幣600元

2002年12月初版一刷

譯　者：許木柱
主譯者：國立編譯館
發行人：魏德文
出版者：南天書局有限公司
中華民國·台北市羅斯福路3段283巷14弄14號
網　址 http://www.smcbook.com.tw
電子郵件 E-mail:weitw@smcbook.com.tw
☎(886-2) 2362-0190　Fax: (886-2) 2362-3834
郵政劃撥：01080538 號（南天書局帳戶）
印刷廠：國順印刷有限公司

ISBN 957-638-604-7

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

RUGGED INDIVIDUALISM RECONSIDERED

Essays in Psychological Anthropology

Francis L.K. Hsu

This work was published by The University of Tennessee Press, Knoxville, in English in 1983, under the title *Rugged Individualism Reconsidered, Essays in Psychogical Anthropology*. This Chinese edition has been translated and published in 2002, by arrangement with author.

ISBN 957-638-604-7

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

《許烺光著作集》中文版代序

今天《許烺光著作集》之得以問世，可以說是無心插柳柳成蔭的結果，也可以說是很多因緣際會把國內外社會科學研究領域中許多專家學者聯合起來共同完成的結晶。

面對這份成果，對於原著者自然有份難以言喻的深刻感受。首先允許我代表原著者烺光向每一位致力參與這部著作集工作的人士，獻上最誠摯的謝意。

記得早在1984年時，烺光的學生也是好友美國舊金山大學畢業的教育博士徐隆德先生，是透過台灣國立編譯館及巨流出版社的贊助下，第一位將烺光的經典之作《中國人與美國人》(*Americans and Chinese*)翻譯爲中文的成功譯述家。由於這本中文譯本的廣泛流傳，引起了台灣、香港與中國大陸從事社會人文科學研究人士的注意與興趣，並被海內外多所高等學府採用爲教科書或輔助教材。

到了1991年，由於台灣大學余伯泉博士、尹建中博士、黃光國博士、孫中興博士與中央研究院的許木柱博士、張瑞德博士、單德興博士、王國璋博士及雲南大學王芃小姐等人的觸機與腦力激盪，決議續邀在美的徐隆德博士共組《許烺光著作集》翻譯委員會，由徐博士任總召集人，就近在美與烺光聯絡並徵求同意，將烺光前後發表出版的一百多種英文原著書籍與期刊文章予以整理，挑選其中精華翻譯成中文，以期對他的學術理論有一個客觀、全面性的介紹。這種構想經與台灣國立編譯館磋商，立即獲得趙麗雲館長的贊同，而使得這個在中

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國譯述界的巨大學術工程，得以在次年正式展開。因此，國立編譯館在《許烺光著作集》的整個作業籌劃過程資助甚大，我相信烺光對國立編譯館與趙館長的感激是無盡的。

目前許氏著作集已選定《祖蔭下》(*Under the Ancestors' Shadow*)、《驅逐搗蛋者：魔法、科學與文化》(*Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science and Culture*)、《氏族、種姓與社團》(*Clan, Caste and Club*)、《文化人類學新論》(*The Study of Literate Civilizations*)、《美國夢的挑戰：在美國的華人》(*The Challenge of the American Dream: The Chinese in the United States*)、《家元：日本的眞髓》(*Iemoto: The Heart of Japan*)及《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》(*Rugged Individualism Reconsidered: Essays in Psychological Anthropology*)等書成爲主要翻譯對象，再加上由烺光口述、徐隆德博士紀錄整理的中英文版《邊緣人：許烺光回憶錄》(*My Life as a Marginal Man: Autobiographical Discussions with Francis L. K. Hsu*)，均已決定全部委託品質嚴謹著稱的台北南天書局有限公司負責陸續出版發行，相信必能獲得廣大讀者的肯定。在此特別感謝南天書局魏德文社長與編輯部全體工作同仁的悉心努力。

在烺光的著作集中特別值得一提的是《回憶錄》的出版，因爲過去他的書全部是由外國出版商負責排印發行，而這次他存心將一生最重要的回顧指定交給國內出版商負責，並發行至英文世界，也算是一種葉落歸根的回饋心情。該《回憶錄》相當於烺光的自傳，是他在病中兩年用英文口述，由徐隆德博士陸續記錄、整理、翻譯，並經過我和兩位女兒思華、儀南親自校訂，內容並收集了烺光過去在英國留學倫敦經濟學院時期，向國內《西風雜誌》的定期中文投稿，反映了當時一位海外中國留學生在抗戰期間在國外的內心感受，五十年之後重溫舊事相當有意義。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

近年來烺光身體多病，但在病中獲悉他的著作集仍將順利出版，令人雀躍。我願在此再度代表烺光向每一位參與著作集的工作人士獻上最高的敬意與謝意。

許董一男
1996年5月27日
美國加州磨坊谷寓所

編註：國立編譯館前館長趙麗雲於1997年7月離職。
許烺光院士於1999年12月15日在加州逝世，享年90歲。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

自序——個人主義：一把雙刃劍

從任何一個標準來看，美利堅合眾國的成就記錄都十分傑出，所有國民都會因此而感到驕傲。我們（美國）政府的穩定性可以承受得住總統暗殺事件。我們國家政權的轉移是週期性地根據選票，而不是根據暴力來達成。 vii

我們展現了將科學研究成果轉移至工程技術的卓越，其中包括商業和工業管理的技術。這樣的成就絕非偶然：即使美國只剩百分之七的土地是農業用地，仍然能夠充分地自給自足，並且還能夠提供或出售大量食物給世界上包括蘇聯在內的其他地區人民。我們的超級市場和連鎖加盟店，例如麥當勞(McDonald's)，已經擴展到世界上大部分地區。

如果沒有美國參戰，〔西方聯軍〕將不可能在那兩次有可能會使人類轉變爲野蠻社會的世界大戰中贏得勝利，這樣的說法並不誇張。當我們罷免一位失職總統的時候，我們法律的基本精神獲得最高展現。與來自其他社會的同類產品比起來，我們的電影和音樂爲地球上更多的人提供了娛樂。生產線的想法雖然最早是使用在數個世紀以前的中國，但卻是美國人將它運用在大量的生產過程中，使得美國工業在二十世紀取得領導地位。

我們的名人錄也相當可觀，他們的貢獻增進了全人類的福祉：富蘭克林(Franklin)、愛迪生(Edison)、貝爾(Bell)、福特(Ford)、沙克(Salk)、杜威(Dewey)、歐本海默(Oppenheimer)，這些名字只是其中一小部份。到1980年爲止，諾貝爾獎一共頒出467個獎。其中156個獎(33%)頒給

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

了美國人。雖然許多擁有這項殊榮的美國得獎者是在其他國家出生和成長，但這豈不正好顯示出美國社會的開放和對於世界其他地方的吸引力？世界上有哪一個國家可能讓一個像季辛吉(Kissinger)這樣的外地人當上國務卿的職位？

美國人對個人自由和平等的熱愛無以倫比。其他社會裡的人，不曾耗費如此高度的關注和努力在個人身上，包括殘障的人。公共建設中爲乘坐輪椅者所設置的特殊坡道、給痲痺患者使用的精心設計和受過訓練的猴子、給盲人用的導盲犬等，這些不過是其中一小部份例子。我們比世界上其他國家，更能夠自豪於我們社會的慈善事業和科學基礎。

人們會沒有意外的一再聽到有關美國之夢的種種，但卻從未聽說過中國之夢、日本之夢，甚或英國之夢。

viii 不過，我們美國也有從任何一個尺度來看都難以自豪的另外一面，它經常會使我們想要否認或不予理會，例如一些少數人所做的事情：越軌、病態心理及習慣性犯罪。類似以下的標題不斷出現在我們的新聞媒體上：「少年劫匪毀了窮人家庭的聖誕節」、「外交官被毆打搶劫」、「32歲男子被控強暴母親」、「14歲男孩因殺害鄰人被拘留」。哥倫比亞廣播網(CBS)「六十分鐘」節目中的一段提到，1980年洛杉磯的謀殺案有四分之一是由兒童所犯。播報員艾迪·布萊得雷(Ed Bradley)說，每一個接受他和哥倫比亞廣播網助理訪問的警官都告訴他們，兒童犯罪比成年人更加惡毒和不可預測。

在某些案子裡，惡行重大的程度比一般所想像的還要令人吃驚。「青年人將生命耗費在肉慾和性的暴力中」，「一名24歲婦女在第二街開啓她的車門時被四名年紀在16到18歲之間的年輕人持槍綁架」，她被劫持了四個小時，遭到凌辱、搶劫，並被踢出車外，「接著這些年輕的攻擊者朝她開了兩槍，然後開著她的車子碾過她揚長而去」（《舊金

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

山紀事報》[*San Francisco Chronicle*] 1981年7月14日）。「官方考慮…是否要起訴一名九歲男孩，警方說這名男孩朝他的六歲玩伴心臟開槍，然後將垂死的小孩拖到外面，丟棄在樓梯間」(《西奧克蘭論壇報》[*West Oakland Tribune*] 1980年8月15日）。

但是暴力犯罪並不侷限在任何年齡、社會經濟階層、種族或族群；女性犯這類罪行的比例和男人一樣。最近《舊金山紀事報》（1980年8月11日）以「遊樂場職工被女人毆打」這樣的標題報導了一個事件。一名歷經第一次世界大戰的九十二歲老兵不僅被兩名女子搶劫，還被狠狠K了一頓。

最不可思議的一件案子，是一名坐在輪椅上的男子所犯下的搶案。「警方說，丹尼·史泰能(Danny Stettner)坐著輪椅，從他家穿過兩條街闖進自由港灣站，向著受驚嚇的管理員舉起0.22口徑手槍，並要求交出錢來。待皮夾塞滿大約兩百塊錢後，他才迴轉輪椅離開」(《舊金山紀事報》1981年12月10日）。

每一項報導皆都顯示，暴力犯罪已經蔓延全美國，而且持續在增加中。1970年的紀錄，每10萬人中有363.5個暴力犯罪的案例報告。1980年上半年，這項數字跳升到535.5（《美國新聞與世界報導》[*U.S. News and World Report*] 1980年10月27日）。犯案手法的變化和多樣性十分駭人聽聞，從大屠殺（理查·史派克[Richard Speck]，約翰·溫·蓋瑞[John Wayne Gary]）到食人者都有（艾得蒙·坎普三世[Edmund Kemper, III]）。根據《舊金山紀事報》1981年5月29日的報導，艾得蒙殺了八名婦女，肢解她們，並吃下其中一些受害者的肉）。

家庭成員也容易彼此傷害。各種評估數字告訴我們，每年大約有200萬到400萬嚴重虐待兒童事件發生(Helfer and Kempe 1968:24–25)。 ix
中老年人的虐待也已經達到「瘟疫的水準」。「平均每年有將近250萬件蓄意虐待兒童的事件發生」（根據1981年12月舊金山市家庭服務局

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的一份通訊)。有些官方單位也曾描述，毆打及虐待妻子的發生率也像傳染病一樣。

我們某些公立學校也已經變成眞正的叢林。從1980年9月到1981年1月的五個月之間，加州的學校裡共有22,961人淪爲暴力的受害者，其中912件案子涉及武器的使用。這些案件的數字顯示最大一群受迫害者是學生(19,315)，其次是教師(1,783)(《舊金山調查報》[*San Francisco Examiner*]1981年8月5日)。

許多問卷調查結果顯示，對暴力的恐懼已經成爲大多數美國人最關切的事，這部分甚至高出對物價上漲的恐懼。美國新聞與世界報導雜誌的一篇專文就以「恐懼正在街上蔓延」爲標題(1980年10月2日)。

我們社會中的暴力現象，是一種隨著日益擴大的工業化、都市化、現代化而產生的新現象嗎？答案似乎並不是肯定的。

1977年8月12日《芝加哥太陽時報》出現兩篇報導。第一篇是關於在德州發生的一種新手法的謀殺案，涉案的兩名十幾歲男孩供稱「以5至200元的代價，爲一位名叫科爾(Corll)的33歲男人，誘引其他男孩來，供其凌虐、強迫進行同性戀性行爲，並殺害他們。」其中一位男孩坦承協助某些殺害行爲，後來並將科爾射殺。

同一份報紙的另一篇報導是關於十九世紀的事件，標題爲:「也算大屠殺記錄？讓1896年此地的47條人命告訴你」。「上週在德州發現的大型謀殺案，並不會掩蓋掉1896年芝加哥的慘案記錄，當時荷門·韋伯斯特·馬杰特(Herman Webster Mudgett，也就是著名的何姆斯[H.H. Holmes])坦承謀殺了47個人…，馬杰特在1892年建造了一座後來稱爲「凶手堡」的著名建築…，二樓是一個房間無門或門內無房間的迷宮，那裡有三十間沒有窗戶、密閉且裝有瓦斯管的臥房，何姆斯(即馬杰特)可從他的房間以氣閥加以控制…，從這些房間到地下室，有

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一條坡道供何姆斯運送窒息的受害者。地下室裡有解剖檯和全套手術用具，以及一座嵌在牆裡的焚化爐，和三只裝了酸液和生石灰的大桶…，警察在地下室的爐子裡發現人的骨頭、裝在箱子裡磨光的骨架、浸血的繩索、染血的衣物和肢刑架…。何姆斯被吊死時年35歲。」

我國（美國）的藝術、科技、政治成就與我們社會中的暴力現象有什麼關係？我希望讀者能在以下各篇中瞭解到，成就和暴力事實上是源於一個共同的分母：即徹底的個人主義(rugged individualism)。 x

回想一下化學裡的一個簡單的事實，H_2O 是我們喝的水，但是 H_2SO_4 是一種強酸，假如直接接觸到會嚴重傷害我們的身體。雖然兩種化合物包含某些共同元素，彼此卻完全不同，表現出根本相異的性質。與此類似，徹底的個人主義和科學或藝術結合的結果，與個人主義和挫折、憤怒、貪婪、慾望等結合的結果十分不相同。

想要瞭解成就和暴力間的關連，第一步應認清所有的創新都是一種叛逆的形式，一種對於常態的偏離。我們將社會所支持的叛逆稱爲創新，而將社會所不支持的創新稱爲叛逆。不論一個個人主義者是否尊重既定的規則，當他的傾向愈極端，在朝向目標前進時就愈有創造力。而這樣的個人主義者也就比較不會關心他／她的成功是不是靠犧牲別人而達成。事實上，正如馬科比(Maccoby)在他的 The Gamesman (1976)書中巧妙表述的，現代法人事業傾向於將成員組成一支求勝隊伍，「切牌然後賭下去」，爲此甚至不惜單方面強調個人的野心，而不顧人類其他原有的情感。爲了成功，徹底的個人主義者在「邁向」他的目標時，將所有其他人都當作「東西」，假如他們阻擋了他的去路，就會被處置、壓迫或去除。

曾經擔任洛克福學院(Rockford College)校長的約翰·霍華(John Addison Howard)，在他爲波士頓大學(Boston University)前校長丹尼爾·馬許(Daniel L. Marsh)的書《世代的接續》(*Unto the Generations*)(1968)所

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

寫的序中談到:

> 我們所居住的社會正裂開許多傷口。近幾年來公眾行爲趨勢的投射，表現出一個人人爲己、有勢力才有權利的國家共同體恐怖幽靈…聰明而敏銳的政治哲學家孟德斯鳩(Montesquieu)觀察到：唯有在人民的行爲習慣能夠配合的情況下，一種政府的形式才能運作。[1]

我認爲美國儘管已有巨大的成就，但美國人正日漸趨向於某種特定的行爲方式，這種行爲方式藉著擴大我們社會中反社會的一面，使得我們的民主政府形式愈來愈難運作，這種情形或許與我們的成就有連帶關係。

霍華和馬許對於美國社會趨勢的診斷雖然正確，但是他們企圖提
xi 醒美國人記取祖先的開國精神以改變社會的趨勢，這種做法卻是一種錯誤。今天的美國人所擴大發展的正是當年同樣驅動他們祖先的個人主義。當代商業、工業和政府部門急速變遷所引發的需求，已經將許多美國人塑造成威廉·懷特(William Whyte)所謂的「組織人」(The Organization Man)(1956)。但是在心理學的層次，徹底個人主義仍然十分活躍。這就是爲什麼馬科比在其書中所描述的組織人員，即使成功了仍然不快樂而且不滿足。我們的社會將繼續產生更多的天才和明星，他們在各個領域都能贏得優勝，但是這個社會也將無情地孕育出更多的失序和犯罪，他們反社會的創造力將達到更令人憂心的程度。

在大眾的觀念中，犯罪者和社會所稱頌或風靡的行爲之間已經沒有清楚的界線。這種情形生動地表現在下面這個事例中。奧斯華(Lee

ix 1 丹尼爾·馬許在這本書中收集了五月花協定、林肯第二次就職演說、威爾森的遠離革命說，和麥克阿瑟在日本正式投降時對國民所做的演說等八種美國歷史文獻。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Harvey Oswald)*的母親在她兒子被殺之後，藉著出售他的遺物和照片以及提供奧斯華的故事，還有定期授權製造奧斯華紀念品等，獲得了一筆財富。在一個紀念文鎮上刻著：「我的兒子，奧斯華，即使在他死後，他爲國家所做的一切仍勝於那些活著的人」，這個文鎮標價250美金。當一位顧客抱怨太貴時，奧斯華太太叫道：「你開什麼玩笑？這可是李·哈維·奧斯華」（依據《新聞週刊》[*Newsweek*] 1967年12月4日的報導）。

「美國正在迅速變成一個坐困愁城的國家」（《美國新聞與世界報導》1980年10月27日）。人們不敢在晚上到公園或運動場去。這和我們早期的祖先不同。我們有能力防禦野獸的攻擊，但卻非常害怕我們自己的同類。面對日益高漲的暴力現象，美國人的整體反應是「該如何保護自己？」

許多報紙正試圖回答這個問題。例如標題爲「這個城市最危險的幾條街」的一篇報導，指出舊金山最容易被打劫和最不容易被打劫的區域（《舊金山紀事報》1981年10月19日）。另一篇報導「兩名劫匪的自白」，詳實提供了已遭判刑的劫匪提尼·汀·希姆(Tiny Tim Sims)和李特·約翰·喬治(Little John George)犯案的細節。他們兩個人都說「受害者只能怪自己」，他們勸告讀者「不要攜帶超過50—100元的現金、不要穿著花俏的衣服或珠寶、在白天出去工作、避免錢財露白」（《舊金山紀事報》1981年10月19日）。同報另一篇文章的標題爲「誰容易被謀殺？」（1981年12月15日），根據舊金山警局提供的1981年1月至11月份的報告，該文作者告訴我們，受害機率最高的是「年齡在21到30歲之間的男性白人」，而且「許多謀殺都發生在盲目約會及牽涉到嫖妓、賣淫和吸

* 【譯註】奧斯華於1963年11月22日在德州達拉斯暗殺約翰甘迺迪總統，幾天後奧斯華亦於押解途中被暗殺。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

xii 毒等活動」。最後,《舊金山紀事報》的生活版出現了一份「個人安全實用手冊」(1981年12月30日)。它的基本觀點是:「在公共場所避免遭受攻擊的最好辦法,是以某種方式將你自己表現得不好惹…顯示出你是一個有份量、不會輕易受侮的人…同時謹記:容易被掌握行蹤就容易受傷害…爲了這個原因,試著讓你的日常行爲和特殊活動變得難以掌握…擁有許多嗜好…比較有保障。舉例來說,晚上要坐進車子以前先檢查後座…」這份手冊接著分成四個部份來提示重點:「如何在巴士和火車上避免危險」、「自我保護的工具」、「上街安全須知」、以及「道路警戒」。

我們的政治家和官方,對於解決暴力問題有沒有什麼構想?最近的一個努力成果是由司法部長威廉·史密斯(William Smith)創設暴力犯罪特別委員會,由前任司法部長葛瑞芬·貝爾(Griffin B. Bell)和伊利諾州州長詹姆士·湯普生(James Thompson)擔任聯合主席。到1981年6月爲止,它已經在華盛頓、洛杉磯、亞特蘭大等地召開公聽會。它的建議有哪些呢?「協助將廢棄的軍事基地轉移給州政府,以抒解監獄擁擠問題;加強追捕42,000名暴力通緝犯;要求陸軍協助打擊毒販;以及諭令地方警察進駐有暴力傾向的公立學校」(《舊金山紀事報》1981年6月15日)。

雖然這個特別委員會的最後建議案還未知,某些公開的談話已經透露了未來的想法。湯普生州長在接受美國廣播公司(ABS)(1981年8月16日)訪問時提到三點:(1)強硬對抗犯罪;(2)由聯邦政府協助各州建立更多監獄;(3)從販毒這個根本原因著手。幾個月後,司法部長史密斯在國家記者協會發佈了雷根總統關於聯邦打擊犯罪的想法(《舊金山紀事報》1981年10月23日)。綜合起來,主要的想法如下:(1)槍枝使用條例;(2)受害者賠償;(3)憲法上有效的死刑;(4)允許法官拒絕讓予「釋放後會有明顯危害」的嫌犯保釋。

加州的「犯罪控制與暴力防範」廿二人委員會是一個和聯邦特別

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

委員會類似的機構，他們在1982年1月間完成了爲期兩年的犯罪原因探討，提出一份相當長的清單指出常見的犯罪根源，例如虐待兒童、破碎家庭、種族仇視等，但最後增加了一項新的正面因素：「溫和的成長背景：一個正面的成長背景——溫和、充滿愛心且家庭圓滿的成長經驗——有助於兒童的健全發展」並較少有暴力行爲（《舊金山紀事報》1982年1月28日）。

我們對於暴力所做的努力，和中國人在漫長的歷史中對飢荒、瘟疫、貪污和苦難所做的努力，兩者之間有著令人好奇的平行關係。中國人所熟知的許多起義反抗事件，每一次起義成功，領導者就自己即位成爲新朝代的新皇帝，並且像前朝皇帝一樣地施行統治。他並沒有提出新的意識型態，也沒有將官僚系統或社會經濟階梯重組，沒有提出新的誘因，也很少將司法、行政、立法的程序加以改變。過去中國的監獄就好像是地獄一樣，但是中國人從未進行獄政改革。中國人面對這個問題的態度是：「如果你覺得不好，就不要犯罪下獄」。另外，中國婦女纏足已經超過一千年，但是從未有領導者提議將他們的母姊與妻女從這種慘無人道的習俗中解放出來。同樣的，許多中國人對於此事的態度是：「如果你不喜歡，就不要生爲女人」。也許美國讀者會覺得這樣的話聽起來很可笑，但我這樣說絕對不是在開玩笑。 xiii

以下的說法也許同樣地有點奇怪，但我必須說，相對於美國人對待技術和科學的態度，美國人對待暴力犯罪的態度，和中國式的改革有相同的特色。舊的統治者被新的統治者取代。老的學者退休後，繼續在我們的大學和研究機構擔任新的職位。但是他們所主張的仍然是那一套。由於不願碰觸美國人的「聖牛」(sacred cow)*，他們仍舊只探

* 【譯註】聖牛是印度文化中的重要象徵，與印度人的生計、宗教、文化精神息息相關，因此印度人禁止屠殺牛，作者以此比喻個人主義對美國人的重要。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

討表面現象，把監獄、警察、沒有實效的警報和監視設備、特別授權、警笛、槍，以及對於危險情境的避免等，看做是僅有的答案。

徹底的個人主義不只和我們的暴力問題有關。如本書幾章將要指出的，它也可能是讓我們瞭解許多其他事情的關鍵，包括美國人對宗教、精神病學、藝術、文學和性的態度，以及我們對其他民族的反應，例如日本人的工業化爲什麼那麼成功。

現在難道不是我們（美國）以革命性的看法來重新檢視我們的聖牛，並重新思考徹底個人主義的時刻？

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

致謝詞

對本書某些論點提供協助的學者、同事及朋友，作者已分別在各章節裡表達謝意。在此我還要特別感謝內子（一男）的鼓勵，並感謝我的女婿皮瑞柏博士(Patrimpas Prapuolenis)協助整理出版文稿及索引。此外也要感謝我的女兒思華(Penny Hsu-Prapuolenis)爲本書175頁以及266−67頁所作的插畫，其中一幅爲本書的封面。最後我要向韋納葛倫基金會(Wenner Gren Foundation)人類學研究部門及該組的主任研究員Lita Osmundsen女士致意，感謝她們持續數年的經費補助，使本研究得以順利進行，並完成許多篇文章。這些協助是本書得以集結成書的基礎。當然，本書的各項觀點與論述，概由本人全權負責。

許烺光 (Francis L.K. Hsu)
加州磨坊谷 (Mill Valley)
1982年5月

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

巨星隕落憶良師——譯序

在人文社會科學領域中享有世界知名度的華裔學者本就寥寥無幾，能享有極高聲望的更是寥若晨星，而在西方（特別是美國）人類學界，許烺光教授可說是高懸東方的閃亮巨星。兩年前(1999)的12月15日，巨星隕落了！

對於這顆東方巨星的隕落，人類學家Hendrick Serrie在2001年3月份的《美國人類學家》(*American Anthropologist*)（卷103，頁168–71），寫了一篇訃聞，扼要地介紹了許教授的終生成就。在訃聞最後一段，Serrie教授精闢的點出許教授研究的特色:「許（烺光）獨特地結合中國與西方的知識取向，一如他獨特地結合人格與社會結構的分析」（頁170–71）。在許教授的所有專書中，《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》(*Rugged Individualism Reconsidered: Essays in Psychological Anthropology*)這本書，似乎最爲貼切的反映出這個特色。

延續他一貫的文化相對觀論調，在《徹底個人主義的省思》一書中，許教授旁徵博引，運用東方社會（特別是中國與日本）的例子，闡述他對以美國爲主的西方社會的觀察，最後歸結指出：多數西方人在「徹底個人主義」文化精神的影響下，固然在科學與藝術方面展現出極高的成就，但是徹底個人主義者強烈的自我中心傾向，則形成對非西方社會的壓制，而在犯罪手法（特別是與性有關的問題）方面，也同樣的推陳布新，極盡巧思。因此，在書中多處地方，許教授建議美國人民能看清自己的特點，放慢追求個人成就的腳步，學習非西方文化對於和諧人際關係（特別是親屬關係）的強調，使世界較爲祥和。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

《徹底個人主義的省思》這一本書總結了他對心理人類學的許多基本觀點與理論；其中特別受到注意的是「社會心理均衡」(psycho-social homeostasis)概念，將傳統心理學中比較狹隘的「人格」觀點，擴展至人際關係的層面，一方面強調不同社會成員在原有文化的影響下，都同樣會尋求個人的「社會心理均衡」；但是另一方面，由於每個社會的「社會心理均衡」具有不同內涵，因此不同社會的個人會表現出截然不同的社會行為，例如上述多數美國人表現出來的高度個人成就動機與其他行為特性，即是高度個人主義的展現。為了瞭解自己和別人的社會，他建議人類學家不僅要注意社會組織或制度的結構面，同時也應該深入剖析這些結構所強調（或規範）的行為內涵。最能呼應這個觀點的論述是關於親屬關係的分析，他認為所有人類社會雖然具有相似的家庭結構，都由父母和子女組合而成，但是不同社會所強調的家庭成員互動內涵卻有相當大的差異，因而提出父子軸（如中國漢人社會）、夫妻軸（如美國白人社會）等具有不同內涵的家庭類型，並提出每一種類型的差異。這個論點收錄在本書《徹底個人主義的省思》第13及14章。

除此之外，許教授還有其他先見之明的觀點。例如他在1977年發表而收錄於本書第11章的「角色與情感」問題，在1984年以後，逐漸成為人類學及心理學探討的主題之一。在人類學界，屬於老將的Margaret Clark，中壯派的Geoffrey White，及後起之秀的Catherine Lutz等人，從1980年代中期至今，持續地探討情緒與文化間的關係。

「許烺光著作集」系列文集，不僅對1950至1980年代的美國人類學界產生劇烈衝擊，其影響力也擴及心理學和精神醫學。許教授在1977年獲選為美國人類學會會長，可說是實至名歸。數年前，我應邀負責翻譯他的《徹底個人主義的省思》，如今這本書即將定稿，在出

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

版之際，適逢許教授逝世兩週年前夕，更加深我對他的懷念與感佩。

我在人類學方面的興趣與專長爲心理人類學，因此在赴美攻讀博士學位前，已經受到許教授論著的影響。在柏克萊加州大學人類學系攻讀博士學位期間，我的指導教授George De Vos堅持邀請許教授擔任我資格考試時的校外委員。因此我在1984年5月進行資格考試前幾個月，就曾經多次與許教授個別討論心理人類學的相關議題，特別是近親禁忌(incest taboo)與人類婚姻制度的問題。基於這個因緣，我視許教授爲授業恩師，並在*Culture, Self and Adaptation*（中研院民族所1991年出版）這本書的內頁，寫道:「謹將本書獻給李亦園、George De Vos及許烺光等三位啓蒙恩師。」在我二十多年的人類學生涯中，這三位恩師對我的影響極爲深刻。我稍早對阿美族社會心理適應的研究，以及最近對阿美族與泰雅族女性喪偶者主觀經驗與適應的研究中，仍然可以看到許烺光教授所強調的親屬組織與心理適應間的關鍵影響。

1984年以後的數年間，我和許先生除了學術討論外，在生活方面也有更多的接觸，每一次短暫相聚，都深深感受到許先生及師母對後生的照顧與提攜。無論是在知識或生活領域，許教授的良師風範都成爲我學習的典範。許先生過世前數年，我若因事到美國，通常會專程去加州磨坊谷探望他和師母。最開始時許先生還可以說話，也可以緩慢行動，後來逐漸難以言語，但儘管說話困難，許先生的話興依然濃烈，從他神采飛揚、急欲說話的眼神，恩師永不衰退的授業熱情和炙熱的生命力，至今仍然銘刻在我心深處。而許師母對恩師無微不至的照顧，更彰顯出中國社會令人懷念的文化傳統。

本書的出版必須感謝許多人的努力。首先是舊金山大學徐隆德教授、中研院民族所余伯泉及台大社會系孫中興教授，不辭勞苦的極力促成《許烺光著作集》的出版。國立編譯館負責人員（特別是承辦的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

支毅文小姐）高度耐心的處理稿件送審與聯繫。本書翻譯初稿兩度送請一位匿名審查者逐字審查與修訂，不僅修正了許多錯誤，甚至注意到全書筆調一貫性的問題，並指出有待斟酌之處，謹此表示誠摯的謝意。此外，感謝中研院民族所圖書館主任江惠英女士、慈濟大學人類所吳明義教授與林逸婷女士，分別提供中文與日文資料。當然，本書缺失可能在所難免，所有文責仍應由我個人承擔。

最後，本書初稿由下列譯者進行初譯，接著由范菁文小姐略爲潤飾，我則負責進行譯稿最後的審訂與修改。如果沒有這些初譯稿，本書的完成將遙遙無期，謹此謝謝他／她們（依姓氏筆劃），特別是簡美玲女士對初譯稿的協調與催促：

王慧群（第8章）

李翹宏（許烺光自序、第1章、第15章）

李翹宏、高怡萍（第16章）

何縕琪、許木柱（第19章）

范菁文（第三部分導言、第11章、第13章、第六部分導言、第22章、第23章）

高怡萍（第四部分導言、第14章）

張育詮（第五部分導言、第17章、第18章、第21章）

許木柱（第2章、第12章、第20章）

蔡佳玲（第一部分導言、第3、4、5、6章）

簡美玲（致謝詞、第二部分導言、第7章、第9章、第10章）

許 木 柱

2001年12月11日

序於慈濟大學人類所

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

目　　錄

《許烺光著作集》中文版代序 .... 許董一男　v
自序——個人主義，一把雙刃劍 xiii
原著致謝詞 xxiii
巨星隕落憶良師——譯序 .... 許木柱　xxv
第一章　徹底個人主義的省思 1

第一部分　行爲、心理與文化 21
導　言 23
第二章　巫術研究中一個被忽略的面向 29
第三章　基督教與人類學家 34
第四章　夏威夷華人：在美國文化中的角色 57
第五章　性犯罪與人格：文化模式的比較研究 69
第六章　文化模式與青少年行爲 79

第二部分　人類學與心理分析 107
導　言 109
第七章　禁忌 112
第八章　抑制與壓抑：以四個文化爲例的心理學詮釋問題 122
第九章　人類學或精神醫學：研究對象的界定及其應用 154
第十章　從人類學的觀點看人格研究的未來 183

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第三部分 情感、人格與文化 201
導 言 203
第十一章 角色、情感與人類學 206
第十二章 生活的鏡子 213
第十三章 親屬之鑰 240

第四部分 親屬、社會與文化 261
導 言 263
第十四章 優勢親屬關係對親屬及非親屬行爲之影響：一個假設 266
第十五章 祖靈信仰的變異及其與親屬的關係 305
第十六章 性慾、情感與「報」 322

第五部分 文化變遷、事實與想像 369
導 言 371
第十七章 中國法律運作的若干問題 376
第十八章 中國城鎭的流行性霍亂 390
第十九章 中國人的親屬關係與行爲 407
第二十章 家元與工業化 436
第二十一章 美國家庭的根源：從諾亞至今 471

第六部分 文化間的瞭解 487
導 言 489
第二十二章 文化間的瞭解：眞實與虛假 491
第二十三章 文化人類學家的文化問題 516

參考書目 543

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

著者索引 575
主題索引 581

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第一章

徹底個人主義的省思[†]

美國社會被自我反省的潮流所吸引已經有一段時間了。許多似乎不容易解決的問題仍然困擾著我們：例如青少年犯罪、種族對立、失去誠信的政府和企業等，此外還有我們與蘇聯的太空競賽以及與非西方國家的關係等，都是明顯的難題。由於政府高層的軟弱，以及艾森豪(Eisenhower)先生預定前往日本的和平任務取消，自我反省實已刻不容緩。 3

一個由艾森豪先生指派，布朗大學校長亨利·瑞斯頓(Henry M. Wriston)博士所領導的最高層次國家目標委員會(Committee on National Goals)正肩負這個責任。這個委員會的努力結果可以由一篇演講來評斷，這篇演講的題目是：「我們的目標：個人主義或安全？」，由瑞斯頓博士在鮑登學院(Bowdoin College)發表。我從未見過如此動人地頌揚個人價值的演說。瑞斯頓博士認爲，一個國家的偉大有賴於其領導者，而唯有徹底的個人主義才能激勵並培育出優秀的領導者。許多報刊以顯著位置轉載和引述這篇演說，顯示其對大眾的重要性。如《芝加哥太陽時報》（*Chicago Sun-Times,* 1960年6月5日）、《華爾街日報》（*Wall Street Journal,* 1960年6月1日）、讀者文摘（*Reader's Digest* ,1960年8月），和其他的報紙。《芝加哥太陽時報》甚至在一篇標題爲「美式作風：凡事靠自己」的社論中，爲瑞斯頓的觀點背書。

---

† 本章原出版於*Colorado Review*, Vol. IX, No. 2, 1960, pp. 143−62.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

瑞斯頓的觀點得到黎巴嫩前任總理查理·馬力克(Charles Malik)的熱烈呼應。他在6月11日於維吉尼亞州的威廉斯堡(Williamsburg, Virginia)爲獨立紀念日前50天的紀念活動做了另一場廣泛流傳的演說。瑞斯頓的觀點稍後又得到《生活雜誌》(*Life*)多位傑出撰稿者的讚揚，這些人是一個名爲「國家方向」(The National Purpose) 的系列文章作者（從5月23到6月20之間的幾期）。

大衛·沙諾夫(David Sarnoff)以熾烈的口氣要求我們升高冷戰的態勢，並且大聲疾呼共產主義國家的毀滅。比利·葛拉漢(Billy Graham)則召喚所有世人歸向上帝，做爲改善世界的序幕。除了利普門(Lippmann)強調必須善用我們日益增長的財富於公共目的上，其他人所說的和前面幾個人一樣，都只是反覆地肯定徹底個人主義的本質和表現。

我認爲，我們今日所面對的各種內部與外部問題中，可能以內部
4 的問題較爲嚴重而根本，因爲應付外部問題的能力基礎有賴於我們是否能有效應付內部問題的能力。我並不是建議說，應該等到所有內在問題都解決了，才來處理外部問題，在時間上不允許這麼做。而是應該同時面對內部和外部的問題並用相同的精神去處理。在我看來，我們所有的內部問題，從青少年犯罪和政府的腐敗，到種族與宗教的對立及偏見，都直接與間接地源自於那個大受讚揚的美德，即我們的立國精神之一：徹底的個人主義。

我完全瞭解當我從這個角度來討論個人主義時，很容易被認爲是冒瀆了美國的聖牛。但由於我是一個學習科學的人，我把這樣的討論看做是一項嚴肅的責任，並以無私和無懼的科學良知來做爲引導。

徹底個人主義最基本的要件就是自我依賴(self-reliance)。世界上大部份社會中的人大概都能自給自足(self-sufficient)，也就是說，個人能夠照顧自己在生理和心理上的需要。但是美國的徹底個人主義，是指一個人不僅能夠在某種程度上自給自足，還要奮力拼命地去爭取。一

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

個人應該經常告訴他自己和別人，他的命運是自己掌握的，不需要別人幫助。他也許會有不錯的或欠佳的運氣，但是「笑的時候全世界跟著你笑，哭的時候你自己一個人哭」。

以下一個簡短比較會使這一點更清楚些。在傳統中國，一個不具有個人主義觀念的人，他的一生也許不曾成功過，但是假若到了晚年，他的兒子能夠慷慨地供養他，這個人不僅會快樂而滿足，還會昭告世人讓大家都知道，他有一個好兒子以他從未享受過的方式供養他。另一方面，一個沒什麼成就的美國家長也許會得到有成就的兒女的幫助，但是他絕不會希望他的朋友和其他人知道這件事，實際上還不喜歡提起這件事。如果有機會，他會希望脫離對兒女的依賴而獨立。

雖然我們可以在其他社會找到許多實際上自給自足的個人，也可以在美國社會找到依賴別人的人，但一個不把徹底個人主義視爲理想的社會，自我依賴和自給自足不會被鼓勵，也不會被當作是值得驕傲的事情。在我們（美國）的社會裡，一個不能依靠自己的人會被稱爲不能適應環境者(misfit)，依賴性格事實上被認爲需要接受精神治療。

屬於徹底個人主義要件之一的自我依賴具有兩個屬性。一是激烈的競爭：一個人的進步或退步全看他自己的努力和運氣，當他進步時， 5
意味著其他人相對而言是後退的，即使他們其實是保持在原處。

另外一個屬性是：對活潑創造力的高度獎勵。創造力在美國已經成爲一個十分流行的字眼，當我們要對一個人的成就給予最高的評價時，一定會說他的工作具有原創性。每一個人爲了維護他的個人主義，必須經常與人競爭，因此他永遠必須找出新方法來超越他的競爭者。事實上，他必須具備創造力，才能維持住他的地位。

因爲包含了競爭和創新這兩個屬性，許多現象便隨著自我依賴的性格而產生。首先是關於性道德的問題。我並不是從絕對的或普同的標準來討論性道德，因爲性道德和其他類型的道德一樣，在不同的人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

之間是相對的，在一個社會被認爲是道德的事情，在另一個社會往往被認爲不道德。以下是從美國社會組織和社會理想的觀點來討論。根據美國的習俗，婚前性行爲、婚外私通、養情婦、賣淫、販賣或觀賞色情商品，都是不道德的。但是，由於個人自我依賴和競爭的結果，這些在美國社會視爲不道德的行爲卻正在日益增長，而且數量將會更多。

例如，郵政總局長去年揭露:「郵購色情刊物和猥褻品，是一筆每年有五百億美元交易的生意，其交易總額還在陸續增加中。」郵政局長接著說，「毫無顧忌地製造猥褻品的財團…無疑地正導致青少年犯罪的急速增加，淫穢產品的郵購商正在無情地破壞這個國家的無數家庭，並無視於政府的存在。」有趣的是，郵政局長認爲助長這種淫穢販售的原因是:「第一，這類商品的投資成本低，因此造就巨大的利潤；其次，一些法院對於猥褻的定義非常寬鬆，這些法院包括一些著名的都會區，如洛杉磯和紐約，而這些地方正是大多數色情刊物和猥褻郵購商的起源地」(《芝加哥太陽時報》1959年4月25日)。

在我看來，這些原因中只有一個有關連，但是它的關連性並非如郵政局長所想的那樣。淫穢販售可能是導因於它的一本萬利，這一點並沒有錯，假如一個社會鼓勵個人根據創造力來相互競爭，並以此來論斷個人成就，那麼還有什麼比追求一本萬利更加自然的事呢？最好的美式成功故事不都是輕鬆致富的例子？美國商業界總喜歡說顧客至
6 上，假如消費行爲的調查，顯示出具有性暗示或性誘惑的產品大受歡迎，那麼提供更多的「性」豈不是一種好生意？

然而淫穢販售只是利用性來獲取利潤的一種手段。一份芝加哥的報紙在公開遣責淫穢販售的時候，引述了一位牧師的話，這位牧師是牧師公會倡導正派出版的一個法制委員會的主席。他們覺得淫穢的潮流「對於這個國家道德的急速崩潰應負直接責任」。這位牧師說，他曾

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

經研究過某些在華盛頓地區出售的這類雜誌內容,「任何年輕人看了這種雜誌,都會相當清楚地得到以下的印象:如何誘騙處女,如何強暴女孩,如何利用丈夫或太太不在的時候進行不法性行爲,如何將女孩灌醉以便和她發生性關係,如何運用拷打提高性感受等等」(《芝加哥太陽時報》1959年8月12日)。但是年輕人眞的需要去買這位牧師所說的淫穢刊物,才能學到這些花招嗎?不需要。他們平日就能在任何一個報攤接觸到數百種廉價小說,封面上有半裸的男女擺出誘人的姿勢,以及諸如「她夜夜換床」這樣的標題。年輕人還可以觀賞到數百部電影,其中最出風頭的一部「琪琪」(Gigi),甚至還贏得許多專業大獎。

想想看「琪琪」是一部什麼樣劇情的影片。在這部片子裡,一位少女被裝扮起來作爲某位有錢人的情婦幾個月,以換取僕人、馬車、華服、房子等。一直到影片的最後一分鐘,那位養情婦的花花公子才改變心意決定娶她。這對那位女孩來說,卻是天上掉下來的驚喜。這些情節,使得這部片子成爲大受歡迎的美國故事,琪琪是女主角,而那位養情婦的百萬花花公子就成了英雄。全片從頭到尾就只有「性」,有時出現一些絢麗的畫面,有時則以老喬凡尼(Maurice Chevalier)那副令演員們激奮的歌喉來增色。我可以了解,爲什麼「琪琪」會在學校裡面,在十幾歲甚至未滿十歲的男孩女孩們當中蔚爲熱潮。事實上,我們可以輕易地發現許多其他大量展示以性作爲籌碼或社交手腕的電影。

除了電影,年輕人也可以從許多被公開的電影明星的愛情生活中,學到這些東西。這些明星的神秘性生活經常被公開和美化,以增加他們的電影票房和知名度。從這些明星和製作人的觀點,這只是增加電影可看性的手段,如果展示更多的性可以增加收入,爲什麼不這麼做以獲取更大的成功?

從自我依賴與性道德的這項關連,我們可以進一步討論另一項關

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

連，即賄賂與詐欺的問題。當然，要獲得任何一個社會中賄賂與詐欺的準確統計圖相當困難。而且在一個龐大而複雜的社會中，發現這類
7 事情也沒有什麼新鮮或不尋常。耐人尋味的是，一個具有全世界最繁榮興盛物質文明的國家，竟有如此多不法的賄賂與詐欺，一般以爲犯罪的導因是貧窮和不幸。但是蘇舍蘭博士(Edwin H. Sutherland)針對白領階層犯罪的一項研究，已經證實這樣的想法是錯誤的。

蘇舍蘭博士所謂的白領階層犯罪指的是什麼呢？以下是一些例子：謊報公司財務狀況、炒作股票、商業利益輸送、政府官員直接或間接賄賂、不實的宣傳或銷售、侵呑或不當運用公款、偷工減料、劣質品充當高級品、逃漏稅、破產管理不當等等，所有這些都包含在愛爾·卡彭(Al Capone)所謂的「合法的欺詐」中（《美國社會學評論》[*American Sociological Review*] 1950 年2 月號，頁1—12；這篇文章的主要部份亦收入蘇舍蘭博士的書《白領犯罪》[*White Collar Crime*] 中）。

根據蘇舍蘭博士的研究，白領階層的犯罪使得整個社會在經濟和道德方面的損失遠高於武裝強盜和偷竊。武力搶劫數百至數千美元，在美國可能會被判刑十年，但是侵呑銀行10萬元公款，卻常得到較輕的刑罰，至於祕密詐騙政府和社會大眾超過百萬元的罪犯，更經常能逃過制裁。所得稅申報不實是非常普遍而且不會被認爲是可恥或罪惡的行爲。逃避交通警察的罰單是常發生的事，有些父母還會在小孩面前向朋友吹噓他們的聰明技巧。

除非我們反察覺到徹底個人主義者的自我依賴屬性是由競爭和創新所構成，否則無法瞭解爲什麼一個全世界最富有的國家，會被這樣的欺詐花招所困。我們以爲競爭是在遵守規則和騎士風度中進行，沒有了解到每一個成功幸運者的背後有著成千的失敗者。當失敗意味著失去自尊時，競爭便經常變成狗咬狗的行爲。我們以爲創新是在科學進步和藝術成就中進行，沒有注意到創新同時也意味著對常態、習俗

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

與道德規範的叛逆。當一個徹底的個人主義者被競爭者逼到角落，面臨失去自尊的威脅時，我們能夠怪他不遵守誠實和純正的原則嗎？

一旦我們瞭解了這一點，便可以瞭解賄賂在美國和在印度的根本
差異。在東方國家，賄賂或貪污大多是由那些無法維持家庭日常所需
的人所犯下；在美國，賄賂並非源於貧窮，常見的是由那些錦衣玉食
的人所犯下的行爲，他們必須尋找更創新的方法來擴展和累積資本， 8
以便和其他人競爭以獲取更大的成就。

持反對意見者也許會反駁說，那些憑藉賄賂以獲得更大成功的人是誤用了創新和競爭的精神。我的回答是，當個人的成就被認定是生命中唯一的榮耀時，就沒有太多人會去思考爲達目的而不擇手段是否對錯的問題。推銷員以贈送一把小刷子賄賂家庭主婦，希望她能夠向他購買更多的產品；財大氣粗的商人賄賂美國白宮人員，以貂皮大衣、波斯地毯，或者招待交通委員會官員一趟精緻的空中旅行或豪華遊艇之旅，期望能夠影響政府的龐大預算投注在對他的事業有利的方向上，這些都是在用同樣的手法謀取成功。

前總統柯立芝(Coolidge)的名言，「美國政府的首要工作是企業化的經營」(America's business is business)絕非過時之論。現今仍有許多人堅決認爲，即使是政府也應該像企業一樣地經營。企業經營的意思是運用創新的手法影響顧客，並且在競爭中脫穎而出。成功與否的標準則視獲利的多寡而定。政府管理者及其對待政府的態度，和民營企業管理者及其對待一般民眾的態度，在心態上有什麼區別呢？在某種情境下，一個人如果習慣於將影響力視爲其最珍貴的資產，還有什麼可以阻止他在另一種情境下繼續渴望與依賴影響力呢？

和徹底個人主義的第三項關連是順從(conformity)。這是和個人主義的價值形成強烈對比的項目，因此，它的出現對個人主義來說顯然是一種弔詭(paradoxical)。事實上，由於觀察到美國人具有和徹底個人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

主義如此對立的順從性特徵，導致大衛·李斯曼(David Riesman)認爲，美國人正從原本是內在導向(inner-directed)的性格取向，轉變成外在導引(other-directed)的取向(Riesman 1952)。我認爲這一點李斯曼錯了，因爲徹底個人主義和順從之間其實具有直接的關連。

前面提到，徹底個人主義的基本特質是奮鬥以求自立更生，但是很清楚地，沒有任何人可以完全自立更生。事實上，人類生活方式的基礎是架構在同伴間的相互依賴，若非如此，我們不會有法律、習俗、藝術、科學、甚至語言的產生。假如一個人希望在這個社會或其他任何社會中存在，他必然要在知識和技術層面上依靠他的同類伙伴，就如同在社會和情感層面上的依賴一樣。每一個人對於夥伴也許有不同的需求，但是沒有一個人可以眞正說他不需要同伴。如此一來就很清楚了，由於否認其他人在個人生命中的重要性，自立更生這項美國人的基本價值觀便產生了矛盾和嚴重的問題，而其中最普遍的問題是缺乏安全感。

9 缺乏安全感這種現象，表現在個別的美國人身上有許多不同的方式。其中最重要的一項特徵是，在兩種人際關係上缺乏常續性：一種是先天命定的(ascribed)關係（例如出生的家庭），一種是後天獲得的(achieved)關係（例如婦女的婚姻關係及男人的商場合夥關係）。這種不安全感使得個人一方面持續的意圖和他的同儕競爭，另一方面卻同時要歸屬某個特定身份的團體，而爲了達到這些目的，個人必須順從該團體內同儕的習尙，因爲這種同儕群體對於提升和維護其身份極具關鍵性。

換言之，爲了符合自我依賴的理想，美國人必須經常作一些完全相反的事。以科學術語而言，徹底個人主義和順從之間有直接的關聯，也就是說，在其他條件均等的情況下，愈強調徹底個人主義，就愈會有順從的行爲傾向。我們注意到許多大眾媒體，如電影和文學對於時

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

下年輕人品行的影響。但是另外還有更強的影響力在產生作用。「學生價值觀的康乃爾大學研究」(Cornell Study of Student Values)涵蓋了2,760位康乃爾的大學部男女同學，以及4,585 位另外十所學校(U.C.L.A., Dartmouth, Fisk, Harvard, Michigan, North Carolina, Texas, Wayne, Wesleyan, and Yale)的大學部男女生。在這個研究的綜合報告裡，愛德華·沙克曼(Edward S. Suchman)總結道:「許多學生在大學四年中的成長並不是在教室中完成。時下美國學生對於順從、成就追求、以及以自我爲中心的自信並不是老師教導給他們的學院價值觀，而是課堂外高度組織化和極具功能性的社會體系作用的結果」(Suchman 1958:119–20)。

這個「社會體系」是如何承載大學生的性道德觀念和自我依賴的觀念呢？沙克曼在他的報告中並沒有提供進一步闡述。但是就我所接觸過的每一所大學來說，性的展現是社團活動（各校兄弟會和姊妹會）所主導的社會生活中的一種重要遊戲。每一個地方的女孩都在比賽誰最受歡迎。受歡迎的女孩不只是和男生約會而已，她們還一定要找每個女孩都最想要的男生約會。爲了得到這樣的機會，她們首先必須要選對一個團體加入。除此之外，她們還需要不斷地努力維持住這些男生對她們的興趣。所以，在這校園叢林裡最受歡迎的女孩是能維持異性對她有興趣的人，不是會遵守道德操守的人。雖然有時候女孩們會想到，應該稍微掩飾一下她們的意圖，但是今日校園裡的女孩顯然對兩性關係相當積極，這一點我認爲毫無疑問。受到徹底個人主義的影響，一種積極的女性新潮流正不可避免地發展起來。受到同伴間爲爭取更高地位而相互競爭的壓力，女孩們除了隨時以團體所認可的手段競爭之外，別無其他選擇。

這種情形引導我們來到徹底個人主義的第四個相關現象，即種族 10
和宗教的成見。過去我們有許多人總是不了解，爲什麼一個頌揚基督

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

之愛、自由、平等和民主的文化，也會被這麼多種族和宗教的頑固偏見所困擾。這個矛盾在我們將徹底個人主義和順從之間的關連找出來之後，就很容易解答了。一個人必須要盡一切努力去維持其自我依賴的能力。相反的，一個被教導要尊重權威和外在限制的人，在這個社會無法立足。一個總是渴望找機會往上爬的人，也經常會受到下面的人向上挑戰的威脅，所以他必須永無休止地爲了追求和保持地位而努力。這個過程就好像逆水行舟，爲了將船維持在同一個位置，必須不停的划。所以一個人爲了加入或維持一個團體成員身份，必然被迫要去迎合這個團體的行爲。和一個較低層次團體的成員在一起，必然會減損自己的地位。影響美國社會種族和宗教成見的核心要素是對順從和喪失地位的恐懼，而不是衛道之士所宣稱的〔人性的〕邪惡。那些衛道之士也許會宣稱無法容忍〔邪惡〕，以達到他們的目的，但是如果群眾並沒有「無法容忍」這種心理傾向，他們的煽惑也無法成功。

和徹底個人主義相關的第五種現象，是在人際關係方面的虛幻主義傾向。基於相同的心理，這種虛幻主義也延伸到國際關係上面。徹底個人主義者受限於自我中心的觀念，被教導要以自己的想像去形塑世界。他要超越所有障礙來提升自己。如果需要的話，他甚至會忍受順從以達到目的。但是對於那些地位比他低的人來說，他則會要求大家符合他的期望。他也許會非常照顧他的下屬，幫助他們並教育他們。在改造他們的時候也許會遇到很多麻煩，但他會投入很多精力，直到他們俯首稱臣，並照他的吩咐去作。對他而言，最無法忍受的事是他認爲地位較低的那些人要求與他平等，更糟的是實際上要凌駕於他之上。由於徹底個人主義者最終極的目標是要超越所有人，因此他無法忍受挫敗或自己的領先地位被改變。他會拒絕承認這樣的改變，並取消主動的接觸。如果需要的話，他當然也會爲了保持領先而訴諸武力。接著他會企圖建構一些令他滿意的理由來解釋爲什麼他這麼做，不論

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這些理由是否能夠讓其他人信服。在白人社會的人際關係中，徹底個人主義者也許會暫時承認較低的地位，以作爲權宜之計，但是在國際關係中，徹底個人主義者絕無法忍受他和他的社會比別人落後。

舉一個小小的實例可使上述觀點更清楚。在第二次世界大戰前，11
我常常被英國和美國人問道，爲什麼日本人（尤其是男人）不像中國人那樣容易相處？其中最極端的人甚至說，他們恨日本人而喜歡中國人。我認爲這種反應有一部份是因爲中國和日本的民族性有些不同，這一點在此無法詳細討論；但是另外一部份原因，無疑是因爲當時中國並沒有和西方競爭，而且也沒有能力這麼作。中國的政治混亂、經濟蕭條、軍事衰弱，而日本民族則以各種方式向美國和歐洲的領先地位提出嚴厲挑戰。正如哈洛德·艾薩克斯(Harold R. Isaacs)在他所寫的一本好書《我們的心靈書寫：美國人對中國和印度的印象》(*Scratches on Our Minds: American Images of China and India,* 1958:190–98)中所講的，美國人對中國新政權的反應是如此扭曲與敵視，其實是因爲過去美國人認爲他們擁有中國，或者保護、養育她，但是現在，這個忘恩負義的傢伙卻反咬餵養她的人一口。

由於徹底個人主義者必然具有自我中心和優越感，在心理上他需要利用夢一般的虛幻，來反抗那些威脅其領先地位的不愉快發展和不利的事實。這時候徹底的個人主義者將會緬懷過去的美好時光，以便將目前實際情況的虛幻正當化。亨利·孔瑪格(Henry Steele Commager)所觀察到的是，美國在世界上的地位漸漸退居次要並不再能夠對全世界發號司令。這正是徹底個人主義者最無法接受的事實，虛幻主義則成爲他保護自己的一種心理機制。

我們最後要討論一類與徹底個人主義相關的現象，這將令我們碰觸到另一項矛盾，此即組織化的現象。關於組織對於人的有害影響，沒有比威廉·懷特(William H. Whyte)的鉅著《組織人》(*The Organization*

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Man, 1956) 有更好的解釋，我個人的意見和這本書大致相同。不過，懷特這本具有啓發性的書所下的結論，在正確分析完組織的影響後，除了提出以個人對抗組織的論點外，並沒有更好的建議。在沒有組織的狀況下，個人如何對抗一個組織呢？更基本的問題是，懷特和許多人有同樣錯誤的想法，即認爲組織和個人完全對立。這是爲什麼他鼓勵個人去對抗組織的原因，因爲懷特所期望見到的是，把徹底的個人主義當作所有行爲的最終指導原則。

我們有很明顯的理由可以指出認爲組織和徹底個人主義對立這個假設的錯誤。人類的生活形態不可能沒有某種組織，盧梭(Rousseau)有一句名言說「人生而自由，但是也隨處都在枷鎖之中」，這就像地球是平的這種觀念一樣不正確。假如我們眞的自由，我們就會像野獸一樣了。組織總是爲人群和行動劃出各種明確的界線，雖然其中大部
12 份〔劃分〕非常專斷，但卻有必要。我們可以發現一對男女生活在一起，雖然沒有結婚，卻符合婚姻的所有要求，但是社會需要在已婚和未婚者之間做出清楚的區別。我們也可以發現比本國公民更愛國的外僑，但是法律必須在公民和非公民之間做出明確的區別。此外還有合法與非法、受雇和失業、男性和女性、成年和未成年，以及其他上千種區別方法。這些分類或許並非本來就存在，但在任何社會卻都不可或缺。

然而，在人類維持生存所需的最低限度的組織之上，組織數量的多寡和該社會的複雜程度成正比；而在複雜社會中，〔組織數量的多寡〕則與強調徹底個人主義的程度成正比。這個公式的第一個部份不証而自明，不需要更多的推論；在我們回顧關於徹底個人主義及其影響的分析之後，第二個部份就會獲得釐清。

以我們的色情文學、淫穢販售、演藝事業中的性暴露等問題爲例，日漸激烈的競爭，將迫使代理商、製作人和藝術家運用更新奇的手法

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

促銷，我們不知不覺的被迫運用更具組織化的方法，來檢查、規範、逮捕和懲罰那些做得太過火的嫌犯。這種情形和處理貪賄和詐欺的問題完全一樣。在激烈競爭的環境下，大多數人和所有法人，都會被迫運用更創新的辦法來追求成功，學校裡的學生尋找新的方法來逃避規則，企圖侵佔公款和膽大妄爲的人尋求新的方法來詐騙公司或大眾的錢，財團和法人雇用專家來鑽法律漏洞，並且尋找新途徑來影響政府的公共部門。整個結果是政府被迫要將其組織擴展和嚴密化，以保護公眾利益和國家福祉。

在我們的分析中，最不尋常但卻又最能理解的是宗教的發展。我們的教會已經具備大企業的所有特徵。這種企業化經營的心理已經有相當長足的發展，以至於我們似乎忘了宗教是一種個人的事情，一種個人與造物者之間的私人關係。相反的，我們似乎認爲在組織化的教會之外別無救贖。只有成爲某個有組織的教區之成員，才擁有與上帝的連繫。這種大事業的心態和組織化的作法，在教會中怎麼樣普遍呢？這可以從《基督世紀雜誌》(*Christian Century Magazine*)在1951年所作的一個普查看出來（以全國十萬名牧師的票選結果爲基礎），這個普查選出了美國「最傑出」和「最成功」的教會，最後有十二所教會贏得這項功績和表揚。

其中之一是好萊塢的第一長老教會(First Presbyterian Church of Hollywood)。《讀者文摘》(*Reader's Digest*)有一篇報導，描述這個教會的成員、組織、預算和硬體面積等規模，以及其附屬團契、詩班和籃球隊的數量，它的廣播和電視節目，執事人員的綬章，按鍵式檔案卡，以及廚房設備，但卻很少提到牧師教誨的品質。這篇報導的作者在結語中說：「當我詢問伊凡思博士(Dr. Evans)他的教會爲何會如此成功，他回答說：『老實說我不知道，有時候神決定在某個地方做某件事情，然後就實現了。或許那樣的事情就發生在這裡，也或許是我們的祈禱

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

發生效應了…』」。換句話說，這所教會的「成功」似乎是由只顧本身利益的教區居民在社會和物質方面的努力，以及被視爲代表信仰深度的一連串競爭活動所構成。

至於〔教會的〕未來發展，來自幾個不同來源的反應可以提供若干線索。在先前的著作中(Hsu 1953)，我曾引述全國性雜誌上關於最成功教會的報導，並提出和這裡所舉基本上相同的觀察。我在這個主題上所做的觀察至今並未引起一般學者的反對，但是專業的宗教家則有不同的看法，其中少部份人看了我的書以後感到很困擾。一位神父說我過度強調自我依賴，就如佛洛伊德過度強調性一樣。另一位傳教士認爲我的觀點偏頗。還有一位神學教授指責我對基督教的討論只是依據一篇報紙的報導。但是到目前爲止，這些評論都沒有提出任何一項事實來說明我的錯誤或偏頗。更有甚者，當我在一個私人的討論場合中，向一位主掌芝加哥地區最大教會的著名牧師引述某些事實時，他表現出驚訝和憤慨，他的驚訝和憤慨不是針對我所提出的事實，而是針對我竟然在他面前提出這些事實。

在此我無意如此批評教會或牧師，雖然某些讀者難免會這樣認爲。我只是想要指出，當徹底的個人主義挾帶著競爭和創新這兩項特徵而蝕毀了宗教的眞正基礎時，教會和宗教家們別無選擇的只有憑藉組織來維持對它有興趣的民眾。因此，組織就等同於教會，而組織人的特徵就會非常接近那些教會中的大人物，不論他們如何否認。

本文的目的不是作價值判斷，也不是以此來反對這樣的徹底個人主義。我的目的是要指出，在那廣受宣揚的徹底個人主義與許多過去以爲不相干的事情之間，可能具有內在的關連性。這並不是說，因爲大部份美國人服膺徹底的個人主義，於是他們就會犯下剛剛所指出的那些結果。即使所有的法律都被推翻，我們之中大部份人仍然是守法的公民。只是在這樣的情形下，非法的行爲可能會增加，而大多數守

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

法者的生活將愈來愈難以維繫下去。徹底個人主義的影響也是一樣。面臨強烈的競爭時，我們社會中大多數的公民仍然能維持正直、誠實和相對的獨立性。但是盲目推動徹底的個人主義，而不顧其運作所需 14
要的社會脈絡，將會增加貪瀆、道德淪喪、順從等行爲的壓力，結果使得我們的社會被導向和原來所預期的相反方向。

進一步而言，除了列舉過的這些結果之外，在學者和一般民眾的心中還有一些其他相關現象，總是和徹底個人主義緊密連在一起。我沒有深入談這些現象，因爲徹底個人主義已經被如此頻繁而大量的美化了，我們對它的實際影響之了解已變得險峻而不平衡。但是爲了這篇文章的完整性，我們必須提及徹底個人主義和其他方面的關連性，例如理想主義、科學和技術，以及組織等。在過去三百年來，西方人領先世界其他地區的地方，不是宗教或浪漫的愛情，而是意識形態、科學技術和組織能力。自我依賴的意識形態引導西方人擺脫世襲的權威、君王的權力和中世紀的巫術，而採用更寬廣的組織能力，例如國家和世界性的教會、商業艦隊和工業帝國、集權主義和民主制度等。當東西方相遇，西方的科技和組織完備的軍事力量擊潰了東方社會。在1949年，一位美國高層官員在《哈潑雜誌》(*Harper*)的一篇文章中，將中國的內戰分裂狀態歸因於中國人的「組織崩潰」。超過一個世紀以來，許多東方社會都在思考科學和工業革命會發生在西方而非東方的原因。

發人省思的事實是：美國和蘇聯這兩個西方強權，至今仍然吸引世界其他國家的地方是她們的科學技術和組織。這兩個西方強權的專家們正在世界許多地方幫助其他國家的人民，協助組織他們的教育系統、市場體系、農業生產、工業效能、軍事能力，或者國家金融等等。意識形態、科技和組織能力是西方人對世界其他地區的三項傑出貢獻。但是不幸的，這些貢獻的心理基礎卻也是造成西方人困擾的難題。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

也許我們可以問，爲什麼不能將我們的精力只運用在推廣那些我們所希望的個人主義的結果上，而去除那些我們所不要的結果？如果徹底個人主義能夠神奇地將西方人推向今日世界的傑出地位，爲什麼不能在明日世界裡也有同樣的成就？這個答案必須在人類學一個基本的發現裡面尋找，那就是：人類的意識形態、技術和組織方式，都是在社會文化脈絡中運作的，這些社會文化脈絡不僅決定了它們的意義，也決定了它們的結果。英國的個人主義直到近代仍相當有限，對於平等和自由的要求，基本上只集中在政治的領域內，很少擴及經濟，特別是社會的領域。皇室、貴族、階級、教會傳統、以及地方社群都限制了個人主義的狂飆。此外，殖民地也吸收了不少可能成爲偏差者的活力和能量。換言之，它是一種有限度的(qualified)個人主義，而非徹底的個人主義。

美國的個人主義在十八、十九世紀已經相當徹底，平等和自由的範圍從政治層面廣泛的擴展到經濟和社會生活層面。雖然貴族和一般民眾的階序被廢止了，但是教會、舊世界傳統，尤其是小型地方社區的凝聚力，仍然成爲徹底個人主義下不負責任和放蕩行爲的防制力量。一個從地方銀行A錢的人，即使服完刑仍然永遠無法回到原來的社區去重建自我。

社會學家霍曼斯(George Homans)在《人群》(*The Human Group,* 1954)這本書中，以一個新英格蘭小鎮做分析，精確的說明了社會流動性的提高、工業化的擴展及非個人化的人際關係，如何導致這些社會控制力量的消失，而這樣的改變又如何導致地方社群道德標準的普遍低落。我們剩下來的是缺乏社會基礎的徹底個人主義。這種東西假如被鼓勵，將如亨利·瑞斯頓博士和其他思想家對我們所說的一樣，只會使我們的生活更困難和複雜化。不只在新英格蘭，在其他地方也是一樣。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

徹底個人主義是一個偉大的理想，但是過去讓這個理想有效達到目標的生活條件已經改變了，沒有一種理想能夠在缺乏社會脈絡的情況下運作。誠實當然是一種好的理想，但即便是誠實也不見得總是最好的策略，尤其是在外交的場合，以及迫於環境而相互派遣間諜的國家之間。我們必須了解，我們需要的是一個能夠使徹底個人主義在其中運作的新的社會架構，這個新的社會架構可以在利普曼(Walter Lippmann)的建議中發現（見前文提過的生活雜誌系列文章），即「善用我們日益增長的財富於公共目的」；也可以在賈布瑞斯(John Kenneth Galbraith)的呼籲中發現，即我們需要在公共事務上作更多投資，例如以更多的學校教室代替燕尾服(1958)；也可以在孔瑪格於科羅拉多大學所作的觀察中發現(1959)，即我們必須調整我們的想法，以幫助促進國際社會形成六個或盡可能多的權力中心，而不是只有一個或二個權力中心。

然而，這樣一個新的社會架構無法經由「利他主義」，或徹底個人主義的其他高貴理想來達成。我們必須讓這些人明白，為了他自己、他的子女或者孫子們的權益，他應該支持這個為了未來和平的新社會
架構。為了達到這個目的，我們需要更多優秀的行為科學研究。由於 16
西方的自然科學，我們這個世界已經從自然而未開化的巫術本質，漸漸轉化出來。人類過去祈禱或念咒求雨，現在則建造巨大水壩；人類過去為了消除病痛會求助於神父或巫醫，現在則使用X光和盤尼西林，並且應付各種不知名的病毒。

但是在人類行為和人際關係上，人們仍然採取巫術式的態度對應。他知道在沙地上建築摩天大樓是極度愚蠢的事，但是卻執意要強迫他人按照其意思建立帝國或聯盟；他在製造飛機或火箭時不會偷工減料，但卻會試圖透過暫時的修改、不實的廣告或國際性的宣傳來矇騙別人。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

除此之外，在人際事務上，他仍然沈迷於巫術般的用語。兩個戀人在月光下可能會說一些神奇的話，但是這些話語只有當他們之間擁有實質戀人關係的情況下才能維持其神奇性。沒有任何言語可以取代神奇的眞愛。人們忽略了這項主導人類行爲的基本原理，還以爲稱某個東西爲鏟子，就可以把鍋子變成鏟子，宣稱是民主就可以把獨裁變成民主，或者宣稱對上帝崇敬，就可以把許多非宗教性的舉動變成宗教了。

我們必須瞭解並承認：人的世界和自然界一樣，每件東西都必須付出代價，沒有不勞而獲的事。這個代價可能是金錢、能源、心痛、不幸、革命、戰爭、或徹底的毀滅。這個代價也許是由我們自己或者下一代來償還，無論如何都不可能永遠逃避。在家庭事務上，不尊敬和不關心自己父母的男女，日後不可能期望得到他們自己子女的尊敬和關心。在國際事務上，利用優勢無情壓迫或蹂躪別的國家，在局勢逆轉的時候，也很難從過去處於劣勢的國家那裡得到寬容和愛心。平心而論，美利堅合眾國作爲歐洲最優秀的繼承者，爲了她祖先數十年來所引發的國際惡行，正在付出不僅僅是金錢上的昂貴代價，而且將來的付出將更令人無法喘息。

中止這種惡質循環的唯一辦法，是現在就集中努力於行爲科學的研究，探索出將人類從他們對於人類行爲所具有的巫術思想中解放出來的方法和工具。我卑微的意見是，在朝著這個方向努力的時候，應該多加關心人類生存的問題，而不是製造更大的原子彈，和發射更成功的登月火箭。我並不是說我們可以發現一種解決所有問題的辦法，生命的課題不會有簡單或永遠有效的答案，生活總是會產生問題。然而假如我們了解，人的生命是短暫的，壓迫和優勢都不會長久，我們
17 全都只是這個世界的過客，我們不知從何處來也不知將歸向何處。假如我們了解，要使我們的生命之旅愉快，就需要讓其他人也愉快，那

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

麼這個世界也許還有希望。我是個樂觀者，常常覺得自己是一個無可救藥的樂觀主義者，但是我認爲活著就應該懷抱希望，因爲活著就要有希望。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第一部分

行為、心理與文化

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

導　言

有一年，當我還是中國東北某個小鎮的小學五年級學生時，學校發生一連串的偷竊案。我們不知道竊賊是內賊還是外來者。大約有一個月的時間，同學們都在討論抓賊的方法，這是我從來沒聽過的事情。那年我十一歲，因爲還沒有實行義務教育，有些同班同學比我還來得年長。下面是一個十五歲的同學告訴我的抓賊方法： 21

> 你抓隻貓來，殺了它後，在它的心臟上插幾枝針，然後把它放在一個煮米或煮菜的鍋裡，裝一半的水下去煮。當水開始沸騰時，竊賊會經歷穿心似的疼痛，逼得他不得不出來認罪。

這件事後來不了了之。竊賊沒抓著，但偷竊的事沒有再發生，我也沒聽過眞的有貓被殺了來逼竊賊自首的事。

稍後，我在八年級的時候，開始讀通俗小說，其中有一本叫《綠野仙蹤》(*Traces of Angels in Green Forests*)。書中描述一個書生的原配，因爲他整天和侍妾厮混而醋勁大發，因此她去找一個瞎眼的算命仙。算命仙給她一個小木頭人放在枕頭裡。小木頭人的眼睛被遮住一點點，胸上貼一塊膏藥，背上刻有書生的生辰八字，它代表這個迷途的書生。算命仙告訴她，每晚入睡前要摸摸枕頭，並呼喚書生的名字三次，要求他返回她的身邊。小木頭人眼睛被遮一部份是爲了不讓他看到侍妾的美貌，膏藥的作用是要使他回心轉意。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這個故事的結局是，這位元配不僅沒有贏回丈夫的心，還因被發現這個計謀而羞憤自殺。

我待在中國東北當學生、社工人員、遊客、研究者的那幾年期間，除了這兩個故事之外，我沒有聽過其他類似的巫術故事。之後在1941到1944年間，日本入侵當時的自由中國，約七千萬中國人，包括我自己在內，被迫遷到內陸未淪陷區。我在雲南從事田野工作，並在大學教書。

中國西南部和其他地區一樣，不乏舉行儀式活動給神明慶生，或爲某些天災人禍祈福消災。我也親眼目睹一些降神會，靈媒召出死者的靈魂來和他活著的家人溝通，但我沒有聽說有巫術(witchcraft)或巫技(sorcery)的事發生。

這就是我所知道的黑巫術(black magic)。我後來到倫敦經濟學院
22 (London School of Economics)唸研究所，無意中讀到奇特理奇(Kittredge)的經典之作《古代和現代新英格蘭的巫術》(*Witchcraft in Old and New England*)，才算眼界大開。從這本書後，我開始涉獵關於這個主題的人類學著作。搜尋這些文獻的結果，我發現西方和非西方（包括中國）對巫術和巫技有著截然不同的解釋和應用。

和黑巫術相關的文獻有時把巫術(witchcraft)和巫技(sorcery)這兩個名詞交替使用。在我的〈巫術研究中一個被忽略的面向〉(A Neglected Aspect of Witchcraft Studies)這篇文章裡，我也沒有堅持這兩個詞的明確定義和嚴格區分。巫術指的是黑巫術的一部份，被指控施行巫術者本身並不知道他或她自己有這種能力，或正在施用巫術。巫技施行者則是單獨或在別人幫助下，對特定的人施法。

在〈巫術研究中一個被忽略的面向〉這篇文章裡，我想說的主要是：非西方社會的人不像西方人那麼懼怕黑巫術，因爲非西方社會的人不用極刑（像死刑）來對付使用黑巫術的人。習慣於以西方人觀點

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

看待事情或處理事物的學者，並沒有注意到這個基本差異。

這篇文章完成後約十五年左右，我生平第一次見識到中國巫師做法，這種儀式叫做「打小人」。這在廣東省是一種相當古老的風俗，在中國其他地方卻沒有出現。〔這種儀式〕通常是陰曆每月初六、初七和二十六等三天舉行，各種年紀的婦女（很少是男人），會聚集在香港一個山坡公園，這裡有一塊突出的岩石叫做情人石。在那裡，靠著內行人的幫忙或自己來，這些人開始「打小人」。這個儀式也可以在街上、十字路口、廟宇附近或山坡地舉行。

把「麻煩製造者」當做「小人」，而將施惠者稱爲「貴人」，在中國是相當普遍的概念。「麻煩製造者」可能是生意上的對手、情敵、嚴苛的婆婆、不肯合作的親戚、背叛的朋友、居心不良的夥伴。「他／她」也可以是一個靈魂或一種不可知的力量，引起意外、疾病、阻礙人成功。「打小人」這個儀式是要把小人趕跑，迎「貴人」來庇佑福氣，確保前途開闊。

「打小人」的過程如下：主事者帶來一些食物（花生、胡桃、米、蛋與肥豬肉）、各種符咒、用紙剪成的一些人形，包括「小人」的紙形（黑色）、「貴人」的紙形（綠色或紅色）、上面畫有人和動物形狀的色紙、大量五千萬元面額的紙錢、蠟燭和香。 23

這個儀式的細節在此不需贅述，讀者可從喬健(1981)的著作找到這些儀式的詳細描述。儀式最重要的一部份是，「打小人」的人一邊以鞋跟用力踐踏黑色的紙形小人，一邊唸唸有詞：

（主事者）正在打小人，
街上的小人，
路上的小人，
男的小人，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

女的小人，
外地來的小人，
打小人，迎貴人，
貴人騎著麒麟來，
（主事者）心願得償，
萬般皆如意。

這個禱詞的內容有不同的變化，而在某些例子中，代表小人的黑色紙形被插上一把刀，或被撕成碎片。儀式完後，所有的物品都必須燒掉。

如果主事者心中有一個特定的小人對象，他/她必須取得小人的生辰八字，把它寫在一張紙上，連同代表小人的黑色紙形一起包起來，然後整包燒掉。整個儀式歷時半小時到兩個小時，端視主事者的悲憤程度而定。在這三天，任何拜訪香港情人石的人都可以發現有五十到數百左右的人聚集在那裡，包括販賣飲食、香燭和打小人必備品的攤販。整個公園就像一個小型市集，一個巫技市集。

這個發生在香港的現象有兩個特色。第一，中國的巫技施行者並不想把「小人」殺了，只想把它移走。這是爲什麼他們準備了紙錢、衣物和香燭，爲的是要把小人引走。這個態度和西方社會非常不同。

24 另一個特色是，香港的打小人藉著這個儀式使自己和社會更融合，有別於在西方社會只想成爲這場爭戰的唯一勝利者。這個特色說明了中國人喜好包容，彼此依賴；而西方人重獨特、自立（請參閱本書第四部份第十四章）。

一個社會如何對待巫師，而巫技施行者在追求什麼，或者無數所欲達成的目標，這些現象只是每一個民族接觸超自然界的一部份。本書第三章「基督教與人類學家」所討論的問題是：大部份研究基督教

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的人類學家未能注意到基督教在西方施行的情形。忽略這個問題的結果，使得大部份人類學家到今天還不能掌握西方和阿拉伯世界一神論、印度汎神論和世界其他地區（包括中國和日本）多神論的基本差異。

一神論的觀點認爲只有一位眞神，其他超自然界力量，包括巫師召喚來的，全是假的。因此，相信一神論者必定專注於根除那些相信其他神祇的宗教，包括巫師和巫術。由於一種行動會導致某種反應，因而宗教迫害和爭執就隨著一神信仰的強度而加劇。

本書第三章〈夏威夷華人：在美國文化中的角色〉確認了這樣的論點：儘管他們宣稱自己是基督徒、佛教徒或回教徒，但是不同民族的宗教行爲卻有極爲顯著的差異。即使信仰同樣的宗教，甚至隸屬同一個教會（如羅馬天主教），但在不同的社會中卻有不同的行爲表現。這些差異主要是受文化所決定。

儘管中國人在一個以基督教爲主流的西方世界裡是少數民族，而且渴望被主流社會被接受，並且具有社會地位，但是他們在宗教上並沒有改變他們的相對性與包容性。即使他們當中有許多基督徒，中國人也不容許因隸屬不同的教會而被分開，或使它變成社會不安或對立的因素。

我認爲中國人之所以缺乏宗教衝突和對立，主要有兩個因素。第一，他們高度依附自己的初級團體(primary group)，如親屬成員和當地的人際網絡，因而無法自由地採取較疏遠的人際關係。這是爲什麼中國人沒有發生像歐洲宗教聖戰的原因。第二，因爲沒有被訓練成爲徹底個人主義者那樣採取「獨自哭泣」的哲學，因此中國人在情感上並沒有孤立到需要產生〔深沉的〕依附。

對中國人一般的普遍印象是他們對情感的控制極爲嚴格。和西方人相比，我認爲是因爲中國人擁有的情緒性(emotionality)較低。這個看

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

25 法似乎可以在性犯罪和青少年犯罪的例子找到支持。我們比較了中國人和美國人在這兩個現象上的異同。

在第五章〈性犯罪與性格：文化模式的比較研究〉中，我提出這樣的假設：擁有較低情緒性可能是中國社會較少有性犯罪的原因。在第六章〈文化模式和青少年行爲〉中，瓦特斯(Blanche Watrous)、羅德(Edith Lord)和我提出一些投射測驗的資料與文化因素，來解釋爲什麼代溝在夏威夷的中國人社會中並不顯著。我們發現，〔中國人的〕低情緒性扮演了很重要的因素。

讀者將會注意到，由於這些文章發表的年代已相當久，裡面很多數據並非現代的現象。但是它們所呈現的趨勢和晚近的發展並不衝突，〔那些趨勢在現代〕反而有增加的傾向。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第二章

巫術研究中一個被忽略的面向†

巫術和獵巫(witch hunting)是許多文章、民族誌和專書的研究對象。至今已有三個深入的人類學研究(Evans-Pritchard 1937; Kluckhohn 1944; Africa 1935), 以及許多較短篇的報告(Cannon 1942; Drige 1947)。〔在這些研究中〕關於巫術和獵巫的結論, 通常是: 它們與法律和秩序有關; 巫術對於那些相信它的人有很顯著的效應, 而獵巫是心理壓力的宣洩管道。但是這些研究仍然只是部份的分析, 因爲它們都沒有特別指出西方人對巫術和獵巫所採取的絕對態度, 而非西方人則採取相對的態度。 26

不管是英國、法國或義大利等西方社會, 巫師被捉到後的下場是: 不管是自己承認或被指認, 有些時候會被寬恕, 但是大多數都被燒死、吊死、溺死, 要不然就是被處死, 因爲他們冒犯了全體民眾。學者估計巫師在歐洲被處死的數字變化很大, 從三萬人到數百萬人都有(Summers 1926)。但即使我們用最少的估計人數來比, 人口更多的亞洲及其他地區, 〔在處死巫師這個現象上〕卻望塵莫及。在西方社會中, 巫師這一類人沒有辦法自我救贖, 也無法彌補受害者。同時也沒有反巫術(counter-witchcraft)可以讓受害者安全而公開的求助, 因爲要擁有反巫術, 就必須和魔鬼打交道, 如果這樣做, 這個人將會被認

† 本章原發表於*Journal of American Folklore*, Vol. 73, No. 287, 1960. pp. 35–38。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

爲是巫師，因而將會被處死(Kittredge 1929)。

相反的，發生在非西方社會的獵巫，通常有下列這些西方人所不知道的特徵:

(1)巫師或巫者[(1)] 即使在違犯之後，只要巫師或他們的親人補償受

---

28 1. 在西方世界巫師和巫者通常有一個差別。巫師通常是和推翻基督信仰的意圖有關，而巫者只限於個人目的而使用巫技。因此，對巫師有較大的譴責。有一位人類學家做這樣的區別：巫技(sorcery)是巫者爲了特定目的而刻意施行的動作，而巫術則是由巫師所施行，他們甚至可能不知情(S.F. Nadel, 1954)。但是根據可靠文獻的檢視，卻顯示這二個名詞之間並沒有任何一致性的區分。在Shailer Mathews的《宗教與倫理學辭典》(*A Dictionary of Religion and Ethics*)其定義如下：「巫術」——此字和巫者實際上指涉同一種信仰和實施方式，也就是使用魔法或精靈，通常是爲了私人的和惡意的目的，狹義的說，巫術意指女性巫者或巫師所施行的法術；而巫技是一個較一般性的名詞，涵蓋男性與女性巫者所施行的法術…巫者和巫師理應會有神秘的控制力量，有時是魔法，有時是靈力（頁474）。E. Cross的《牛津基督教會辭典》(*The Oxford Dictionary of the Christian Church*)並沒有巫技這個詞，而只有巫術。而辭典中並沒有區分巫術和巫技這二個詞(頁1472−73)。在E.R. Pike的《宗教學與宗教百科全書》(London, 1951)中，巫術被界定爲施行超自然力量，通常是邪惡的，而且會附身在與魔鬼或惡靈有關的人身上；也稱之爲巫者，黑巫術等等(頁397)。在Hasting的《宗教學與倫理學百科全書》(*Encyclopedia of Religion and Religions*) 中巫者這個名詞下寫道：「參見魔法、薩滿教(Shamanism)、巫術」(Vol. XI, 頁694)；在巫術之下則是「參見占卜、魔法」(Vol. XII, 頁749)；「魔法」一詞下，巫術和巫技二者交互使用。魔法似乎包含巫術和巫技(Vol. XIII, 頁307−11)。

在上面所引的Montague Summers (1929)以及《巫術地理學》(London, 1927)中，這二個詞也沒有清楚的區分(頁137, 201, 384, 386等)。在另一方面，H.C. Lea的著作中卻有很大的區別。他認爲「巫術」這個詞的基督教意義「比較狹隘」。而「巫者」是人類爲了「俗世的目的在超自然界嬉戲」，和巫術相比，它只是「一個小把戲」，巫術則是「徹底侮辱人類心靈中所崇信的教會所教導關於神的眞理」。他繼續寫道：「對巫者的懲罰很少判處死刑，即使有的話，通常也可以因爲巫者的懇求而獲得赦免。而教會法律的古代法典中神仍然禁止巫術——你若是巫師必不能活」(Materials Toward a History of Witchcraft, I, Philadelphia, 1939, pp. xxviii−

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

害者，就可以獲得寬恕。有些時候，巫師或巫者甚至只須公開的懺悔他的罪行就夠了。在有些例子中，受害者只是爲了意圖獲得懲罰性的賠償而採取行動。在公開懺悔及付出懲罰性的賠償後，巫師或巫者將毫無困難的回到他原來的社會中。

⑵總是會出現反巫術的措施或白巫術(white magic)，它們基本上是 27
和巫師或巫者所使用的方法相同，但在民眾心中卻具有正面的價值(Wolfe 1954)。擁有這些反巫術措施的人，甚至可能具有影響力(Browne 1929; Firth 1954; Hogbin 1934)。

⑶當巫師或巫者被報導已處決時，他們實際上經常被和受害者有關係的憤怒報復者或暴民所處死。即使有正當的審判程序，這種死刑的懲罰通常只適用於那些使用毒藥來殺人的巫者。

這種絕對／相對的差異，似乎顯示巫現象仍有一個基本的面向需要探索。對於我們所建議的比較西方和非西方的巫現象，有人可能會辯解說：獵巫和巫術信仰在西方屬於歷史事件，但它們卻存在於現代的非西方社會；而無論如何，這種現象會扭曲基督教信仰。對這些辯解我的答覆是：

在《古英格蘭與新英格蘭的巫術》(*Witchcraft in Old and New England*)這本偉大的著作中，季特里奇(Kittredge)說：

> 在歐洲鄉民和英格蘭的外國人社會中，巫術信仰仍廣爲流傳，

---

xxix)。」但實際上，根據已知的處死個案，被指控爲巫者的人經常獲得寬恕。而Montague Summers在他的*The History of Witchcraft and Demonology*這本書，就以這樣的一句話來作爲開頭：「一個巫者跟魔鬼有交易，意圖要達到個人的目的」，他接著說：「對於巫師的定義，我認爲很不可能發現一個更爲精確、正確、周延而有智慧的定義」(頁1)。在本文中，只有在指涉人類學文獻的時候才會區分這二個名詞，這種區分對本文不具重要性。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這是一個普通常識。此外，精靈信仰與相關的幻象已經用不同的名詞，取代了許多過去被認爲是巫術的現象。(1929:370)

然後他在結論中說:

巫術信仰是人類共同的傳承。它並不屬於任何特殊的時期、種族或宗教。（頁373）(2)

雖然還不是完全確定，但我認爲西方世界依然常見的代罪羔羊現象，可能在心理上與巫術信仰有關。雖然形式改變了，但實質並沒有改變。在出現危機的時候，西方社會就會表現出類似的恐巫反應。第一次世界大戰期間，德國的少數民族被稱爲是「卑賤的德國人」（Huns，德語中對人的輕蔑稱呼）。第一次世界大戰後，留著絡腮鬍丟擲炸彈的波爾塞維克人(Bolshevik)取代了Huns的位置。第二次世界大戰期間，則是日本少數民族〔成爲代罪羔羊〕。在冷戰期間，理著平頭、看起來很聰明的「紅軍」(Red)成爲被迫害的對象，一直等到蘇聯發射史波尼克號(Sputniks)* 後才略爲緩和。從這些〔現代的〕例子，我們不需要把焦點侷限在季特里奇所說的「歐洲鄉民」和「英格蘭出生的外國人」身上，就可以輕易瞭解他在結論中所說的「巫術信仰是人類的共同傳承，而不是屬於任何特定的時期、種族或宗教。」

28 依照定義，扭曲應該只會偶然發生，但是巫現象就像宗教戰爭一樣，在西方社會中發生的頻率卻相當高，而且延續的時間相當長。

當我們論及對基督教的扭曲時，必須知道從基督新教的觀點而言，

---

29 2. Felix Morrow在M. Summers的*The History of Witchcraft and Demonology*(1956年版)的序言中指出，現代羅馬人的儀式當中有一段是將惡靈趕出被附身者的身上(頁11–12)。

*【譯註】史波尼克號爲蘇聯發射的第一艘太空船。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

摩門教運動、艾美須人(Amish)的信仰，甚至統一教的發展，〔對基督教〕可能都是一種扭曲。換言之，似乎很難認定巫術信仰只是無文字社會或非西方社會的怪異現象；實際上它是社會網絡整體的一個部份。因此，除非我們認眞的比較它在西方和非西方社會的情形，否則將會妨礙我們對於它〔巫術〕在人類社會眞正意義的瞭解。

就我所知，截至目前爲止沒有任何一個人類學的巫術研究進行這樣的比較，並且找出西方非黑即白的絕對觀，和非西方社會或多或少的相對觀，這二者之間對巫術與反巫術觀點的差異。西方社會的樣貌和世界其他社會的外觀有一個最顯著的差異：在西方社會中很少有妥協的現象，而在大部分亞洲與非洲的族群中，雖然有些人可能會有極端的態度，但是卻不會長時期的堅持。這就是爲什麼宗教法庭(Inquisitions)只出現在西方社會，但卻不會成爲東方與非洲歷史的一部份。這就是爲什麼一個只有六十四分之一黑人血統的美國人會被認爲是黑人；在另一方面，這也是爲什麼西方會用激烈的政治理想和變遷來帶領人類，同時也是西方在科學和工業成就上有卓越表現的原因。因爲這種絕對觀使得西方人具有熱誠與決心去追求眞／假、善／惡或美／醜，這種正反兩面的追尋視熱誠與決心被引導的方向而定。但不管是哪一個方向，世界上其他地區很少出現這種〔高度熱誠與決心的〕西方特質。

這種將西方人變得偉大的心理特質，和西方人覺得不好的心理特質相提並論的觀點，對很多人而言可能並不中聽。但是除非我們對這種關連進行檢視與探究，否則我們對於巫術和獵巫這些社會文化現象的科學探索，都將流於局部與偏頗。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第三章

基督教和人類學家†

包括人類學家在內的許多學者，在談論「原始」宗教時，總是理 30
所當然的將它和其他比較先進、文明的宗教對比。(1) 但當我們要爲這種二分法尋找一個符合邏輯或一致的基礎時，卻發現並沒有這樣的基礎。這些事實與上述的〔原始／文明〕二分化並不相符。

不管是農村或城市的日本人，他們所使用的護身符和避邪物，在功能上與歐洲大陸所發現的鎮邪物(Mephistopheles' Seal)和符咒一樣。許多巫術的儀式在世界各地都一樣盛行。對性、食物、如廁的禁忌也是舉世皆同。不同教派的人都相信神蹟，並且都對它寄予很高的期望。世界各地也都有一群專職或半職的神職人員，由於他們對超自然的特別知識或在宗教儀式上的崇高地位而享有特殊的社會位階。道德的強制和約束也見於所謂的「原始」宗教。甚至於某些宗教賴以建立書寫精密神學系統的文字，也無法用來區分「原始」和「文明」。從科學的角度來說，「原始」和「文明」這個二分法並沒有什麼用處(Bohannan 1963; Hsu 1964)。

那麼，我們有什麼其他新的分類法來取代舊的分類呢？包翰那(Bo-

---

† 本文原發表於 *International Journal of Comparative Sociology*, Vol. VIII, No. 1, 1967, pp. 1–19.

1. 作者感謝 Paul J. Bohannan, Robert C. Hunt, Thomas Rohlen, Edward Norbeck 和 John M. Middleton 閱讀本文初稿，並給予關鍵性的建議。 48

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

hannan)根據他對部落和大型宗教這種古典的二分法所做的反省，建議將人類宗教分爲部落宗教（參與者只限於某一特定的社會群體）和世界性宗教（並不限於任何特定的社會群體或族群）二種(Bohannan 1963: 328)。根據他的分類標準，神道教和印度教很明顯地屬於部落宗教，因爲一個人只能經由出生而成爲其中的參與者；而佛教就屬於世界性，因爲它和基督教、回教、猶太教一樣，跨越單一國家界限。

一個比較符合科學需要的宗教分類，應該比簡單的二分法需要更多類別。然而，這篇文章的目的並不是要對世界宗教做一新的、明確的分類，而是要清除一個基本的障礙；這障礙使得社會科學家，特別是人類學家，無法著手探討這個分類，或建構一個關於文化和宗教關 31
係的理論。這個障礙來自學者未能對基督教做一批判性的檢視，[2] 迥然有別於他們在檢視其他社會信仰系統的精神。

大部分研究比較宗教的學者只根據哲學—神學觀點的歧異點，或有形的現象（如教派大小和組織）來分析宗教。他們常用一種高貴的情操下結論，說明不同宗教代表人對他無法避免的命運所做的不同的奮鬥（最近的一個例子是S.G.F. Brandon 1962:384–85）；或順理成章的認爲，不同宗教的基本教義事實上完全相同（如S. Radhakrishnan 1948: 21, 23, 32, 35, 63–65)。由於大部份心理學家和社會學家對西方世界以外的宗教並不關心，而且缺乏基本的知識，他們通常並不探討基督教和其他宗教的差異。根據歐美社會所表現的猶太—基督教精神，這些學者傾向於發展關於宗教和性格、宗教和社會秩序的理論。在他們的討論中，佛陀和穆罕默德偶爾會被提及，以作爲學術的點綴（我這麼說並無貶抑之意；例如W.H. Clark, 1958; P.H. Benson, 1960）。韋伯(Max

2 本文也包含伊斯蘭教以及猶太教在內。不過限於篇幅，在此短文內不予以深入 48
探討。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Weber) 著名的宗教社會學理論，以基督教、猶太教、回教和印度教做基礎，比起其他人來要廣博得多。但很少中國人的宗教方式被討論到，日本人的更少(Weber 1963)。社會學家威廉·古德(William Goode)則走另一種極端。他寫了一本書，整本沒有討論到基督教和其他所謂的大宗教(1951)。另一位社會學家殷格(Milton Yinger)討論了較多的項目。例如，他討論了經常被忽略的宗教分派問題；但稍後他把宗教分支歸因於「個人宗教需要和利益或興趣的不同」、「經濟和政治利益」、「國籍」、「社會流動和變遷」和「宗教體系內部發展所衍生出來的差異」(1957:133–42)。

我並不是建議以一個簡單的解釋來凌駕其他複雜的解釋。雖然有關的事實似乎相當複雜，但只要我們願意以一種眞正的比較方式來審視它們，就會發現我們現在所討論的現象並不複雜。殷格所做的正是略過眞正可比較的事實：

> 大部份對社會分化(social differentiation)和宗教分化所做的研究都與基督教有關。印度教的變異，黨派意識強烈的神道教的幾個支派，農民崇拜的神祇間的不同，貴族所供奉的高雅神祇，古希臘上層階級的知識化信仰和一般民眾的神秘祭儀的不同，猶太
> 32 教的正統、保守和自由派分支的發展等，都被充分討論過了。(1957:134)

但事實是，「印度教的變異」並未被「充分討論過」，尤其是沒有與基督教的變異做過比較。

因爲他的書大半是和其他學者合著，有可能殷格只是在報告現階段宗教研究的現況。如果他未能認識到他所謂「大部分的研究」其實遺漏了許多事實，我們就不清楚他要如何建立一套關於宗教分派的健全理論。在西方和非西方社會，各宗教間彼此的區分和各自內部分派

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的現象從未以一種比較的角度被認眞探討過。事實上，和西方世界相比，亞洲和非洲社會很少見到宗教內部分派的程度。在美國，基督新教約有260個支派，但儘管佛教在中國的發展歷史很長，它的宗派也不超過40個。更有甚者而更重要的是，宗教分化(differentiation)和宗派分歧(schism)是很不同的兩個問題。亞洲宗教儘管存在著宗派，但卻傾向於不分離與互相排斥。

人類學家和基督教

西方人類學家從未研究過基督教，也從未往這個方向嚴肅地努力過。但他們對世界其他宗教的看法完全是以西方對基督教和宗教的看法爲出發點。其結果如以下所提，在討論世界各地宗教變遷問題時，他們立即以西方式的基督教觀點加以詮釋。(3) 雖然這個問題並非本文的討論範圍，但可以這麼說，西方人類學家傾向於以西方對基督教的看法爲出發點，來分析一般的社會變遷問題。

某些人類學家心態背後似乎隱藏這樣的想法：一神比其他宗教高級（因此比較「文明」、「理性」、較不「退化」），而其他宗教是「原始」的一神教。我認爲從連格(Andrew Lang)到史密德(Wilhelm Schmidt)到拉定(Paul Radin)等人類學家，由於他們深受西方一神論基督教的影響，因而總是沒有建設性的要嘗試尋找一位高位階的神祇；或者企圖在沒有文字的多神論社會裡尋找一位高位階神祇的影子或代表（它們是因退化[Schmidt]、不理性的輪替[Lang]，或現實主義[Radin]而形成）。這些學者之中，沒有任何一個人對亞洲有文字社會的宗教作過相關研究。

3 諾貝克(Edward Norbeck)從不同的角度對此有所探討 (Norbeck 1961:269–71)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

晚近的人類學宗教研究在這一方面也沒有進展。其中有些研究並 33
沒有嚴肅的討論整體基督教（如Herskovits 1948:347–77; Keesing 1958: 321–41; Lessa and Vogt 1958; Beals and Hoijer 1965:566–603; Linton的Study of Man [1936]完全沒有討論宗教的篇章）；有些則集中焦點於儀式與罪感或儀式與焦慮的關係（如Mead 1964:198–212, Malinowski 1925〔1948重印〕以及Radcliffe-Brown 1939）；[4] 有些研究的結論認爲，巫術信仰具有減低挫折的功能，並暗示迫害與處決巫師是所有社會普遍的現象(Kluckhohn 1944, Krige 1947, Africa 1935, Howells 1948: 107–27)，儘管已有許多證據顯示，搜捕巫師這個現象在西方和非西方社會有很大的不同(Hsu 1960)。有些研究一直重覆連格和拉定的概念、資料和分析（如Hoebel 1960:553–54）。

有趣的是，比爾斯(Beals)和霍伊傑(Hoijer)在討論基督教時如此表示：

> 宗教在加強和維持文化價值時有極重要的功能。雖然極少有宗教像基督教和猶太教一樣，極明顯地與道德倫理有關，但絕大部分的宗教，至少在這一點上很明顯，皆支持並強調文化所界定的某些特定的行爲標準。(1965:599)

兩位作者在這裡不僅對教派分歧、宗教迫害和聖戰隻字未提，他們甚至（或許是不自覺地）創造出一種個鮮明的印象，認爲上述兩種西方宗教因爲與倫理道德有極強的關聯，所以比其他宗教高級。他們甚至沒有討論到印度教、佛教或回教。在討論禁慾主義時，克魯伯(A. L. Kroeber)是唯一的一位人類學家，承認一個本文嘗試要釐清的重要的

48 4 馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski)及芮克里夫—布朗(Radcliffe-Brown)爲人所推崇的假設，後來由何曼斯(George C. Homans 1941)將之整合並改良。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

區辨要素:

> 清教徒的目標是禁慾;但清教主義的特殊本質似乎是一種把禁慾主義加諸別人和自己身上,並且以社會力量緊迫實現。(1948: 598)

不幸的是,對人類學這門學科來說,克魯伯並沒有進一步探討上面這段快速消失的觀察的意涵。克魯伯的觀察無疑說中了清教徒某些最基本的特點,而且這要點還能運用到西方基督教整體。「把禁慾主義加諸別人身上的慾望」是表示一種傾向要把自己對上帝的概念,經由軍事行動、宣教活動、豐富的神學、宗教迫害甚至戰爭,加諸於別人的傾向。要加諸的不只是禁慾主義本身,也不只是清教徒才有這種使 34
命感。清教徒不過是基督教裡一個極端的例子,他們不把自己的信仰和儀式侷限於自己,而是要「推己及人」。

我們需要做的,不是蜻蜓點水式的討論基督教,而是要像我們審視其他宗教一樣的討論它;不僅看它的理念(ideals),還要看它的實踐方式(practices)。然後我們會發現:⑴基督教具備一些眾所周知的特色,整體說來使得它與世界各地其他的宗教不同(猶太教和回除外);⑵這些特色對西方基督教是很自然的事,但對傳播到東方的基督教,像在中國、日本和印度,則非如此;⑶人類學者對這些特色未能注意並深入考慮,這個缺點嚴重阻礙了他們對宗教和社會變遷所做的分析。

基督教的特色

首先,因爲基督徒視他們的超自然力量爲唯一眞神,並且視他們的神學理念爲唯一眞實且完整的經典,基本上他們不能容忍其他的觀點和宗教儀式。基督教作家甚至傾向於把回教的創始人描述爲癲癇症

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

患者或歇斯底里症(Charles J. Adams 1965:293—94)。當基督教作家提及亞洲本土和其他教派時，明顯的將它們視爲徹底的迷信或偏離正道（如Henry Dore 1925）。甚至最近的人類學著作也出現這種態度。一篇1959年出版，關於提寇皮亞族(Tikopia)社會變遷的著作裡，將「異教徒」和「異教信仰」，對比於「基督徒」和「基督教信仰」，這種對比和1964年出版的一本著作，在論西藏的宗教時任意使用「虛構的西方天堂」、「偶像」、「偶像崇拜」等名詞如出一轍(Raymond Firth 1959a, Robert B. Ekvall 1964)。

或許是由於它全球性的抱負，與此相伴發生的現象是基督教產生了內部彼此互斥的分歧。這種分裂導致基督教的巨大動力，包括一個主要的革命（馬丁路德的宗教改革）和許多其他較小的改革。但它也導致許多支派的產生，雖然它們事實上彼此複製，而支派分別並不明顯，純粹爲了互斥而排斥對方。相形之下，亞洲本土教派的信徒並不互相排斥。相反地，他們表現得無所謂。因爲他們視所有的超自然力量同等眞實，因此也就沒有爲此爭論的必要；他們並不爲絕對的眞理或完整性而爭論。這樣一來也就不會形成排他性的內部支派，或產生革命性改革的需要。

基督教的第二個特色是鼓勵傳教活動，而亞洲和其他宗教的信徒則認爲不需要如此。傳教活動的優點是關心別人。比起其他任何宗教，
35 基督教對社會不公的對抗令人印象深刻。基督教傳教士名列世界現代教育家和醫療人員之首，他們在世界各地所有無文字的社會中辛勤工作。但對他們來說，他們在十九世紀末、二十世紀初對中國綁小腳的對抗其成功得來不易。分裂的傾向愈強，對外邦人傳遞「佳音」以贏得更多信徒來壯大自己宗派的需要愈強。亞洲人則不在乎其他的教派和潛在的信徒，因爲他們認爲宗教對任何人或唯一眞實的信仰沒有威脅。他們表現出西方基督徒所描述的冷漠。我曾多次在基督教堂裡聽

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

到基督徒領導人關於比較宗教的講道和演說，他們認爲孔子比基督更爲消極，因爲孔子說:「己所不欲勿施於人。」幾乎世界上所有的宣教士都來自西方基督教世界，而人口極多的國家則從未出現這種宣教狂熱。

基督教的第三個特色是其神學的廣闊性。基督徒將繼續產生更多關於他們自己教義的解釋，以因應其他支派的圍攻，同時也擴展它的影響層面。另一方面，關於處女懷胎、原罪和受釘十字的教義也需要更多支持性的文獻，以使一般信徒更能接受，也更有意義。另一方面，因爲他們的信仰是唯一的眞實，他們也必須應付其他來自外部或內部自稱是眞理教派的挑戰。在這個過程中，基督徒創造了世界上一些最美、最動人的音樂和文學。

非基督徒的亞洲和非洲人對神學極少有興趣，因爲比較起來，他們沒有爲自己信仰辯護或擴展它的需要。他們的信仰通常接近眞實生活的翻版。超自然神包括善神和惡神，可以依信徒的多種需要而被賄賂、強迫或祈求。神之間可以較量功力的高低、善惡、老實詭詐、美或醜，並會因爲自己的醜容而晝伏夜出（如日本的Katsuragi神）。一位神祇甚至可以享有高於其他神的統治地位，以致它專享一個稱謂(*kwoth in dit*)，其他神不得共享。伊凡斯普理查(Evans-Pritchard)著墨甚多的努爾人(Nuer)宗教就是這種現象(1956:28–62)。這些超自然神都是同等眞實，並且同樣各具功能。他們彼此間或許沒有關聯，求神保佑的儀式非常多樣，解釋神論神旨的理論也並不統一。因此，一個興盛的教派，像日本的神道教，除了非常古老並且與宗教關聯性薄弱的《古事紀》(*Kojiki*)與《日本書紀》(*Nihonshoki*)之外，它並沒有眞正的經典。印度教則多產經典，但因爲它把所有超自然力量視爲同一神祇的多種面貌，所以神學經典並不企圖解決新舊經典間的矛盾或不一致。如此一來，豐富的神學文獻只是一再增加但是並未整合，結果甚至在同一經典中， 36

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

如印度的長篇古詩Mahabbarata，也是一個拼湊而成的東西，充滿了多樣而不同的故事。

發源於印度的佛教經典在中國變得愈來愈不受重視，因此一般信眾對它們並不熟悉。西方基督教視主日崇拜中的講道爲極其基本而必要的活動（尤其是新教），而中國的廟宇則不同，並沒有定期的講道。大部分到廟裡拜拜的中國和日本信徒，主要是尋求庇佑、好運，和對個人未來命運的探索，而不是接受經典中關於眞理的講道。在西方，以講道和其他方式去解釋經典，目的在減少大傳統（以神職人員和神學家爲代表）和小傳統（泛指一般經常上教堂或廟宇的人）之間的差異。但在日本，尤其是中國，缺少講道活動使得這個差異更大。

基督教的第四個特色與前三者有關。基督教容易做宗教迫害，對迫害的自覺很強，也很容易因而支持向那些被他們視爲「無神論」的人宣戰。1254年在法國南部的宗教迫害，一天之內有近兩百個異端天主教徒（稱爲Albignses）被處以火刑，以及持續了好幾個世紀的破壞和戰爭的十字軍東征，這些現象的另一面是英國、歐陸一些有組織的巫師間崇拜惡魔的黑彌撒(Black Mass)儀式的激動、駭人聽聞與粗暴。(Margaret Murray 1921, George L. Kittredge 1929, H.C. Lea 1939a, Jay Williams 1957)。這些現象和其他一些規模較小但同樣是因信仰不同而引發的日常生活中的歧視，都是基督教的特色，而佛教、道教和在亞洲、非洲的宗教卻沒有這樣的特色。除了回教的擴張之外，亞洲並沒有宗教戰爭。宗教團體間的傾軋通常和爭寵有關，比如說道教的道士建議唐朝皇帝反佛教，或義和團拳亂的短暫暴動，或爲抵禦外侮而自閉門戶的日本德川幕府。唐朝皇帝對佛教徒的鎮壓特別有意思。它的目的是要限制(limit)在國都和省都裡佛寺和僧尼的數目（被允許的數目和其所在地的重要性有直接相關），而不是要完全鏟除他們。對驅捕巫師也持同等態度。驅捕巫師在西方是很徹底的行動，在亞洲、非洲和其他

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

沒有文字的社會則非如此。也就是說，被判刑或有嫌疑的巫師在西方是處以死刑，而在其他地方則可以繳罰金脫罪(Hsu 1960, Middleton & Winter 1963)。這就是爲什麼西方社會沒有出現對抗巫術(counter-witch-craft)的專家（除了那些遵循正統宗教，否則將被視爲巫師的牧師之外），而在世界其他地方，對抗巫術則是常見而被接受的活動(Hsu 1960)。 37

更有甚者，在基督徒中與宗教無關的衝突經常被摻入宗教動機。在歐美與蘇聯的對峙中，蘇聯常被指控爲無神論者，好像它眞的是一個基本問題。

基督教的傾向不只是排他性，而且還將排他性的教義視爲凌駕其他教義之上。事實上，它不止反對與它敵對的支派，也反對不可知論者，特別是無神論者。無神論(atheist)和不可知論(agnostic)這兩個詞，除了從西方翻譯過來的近代作品外，並未見於亞洲。更有甚者，許多基督徒勇於訴諸各種方式（像法律、群眾壓力，甚或軍隊）來推動自己的觀點。因此，雖然宗教本身和各地的宗教團體可以被用來履行政治目的和反叛的工具（一個眾所周知的例子是殖民主義時的救世主運動 messianic movement），但這種聯結在基督教中最常形成，也最被寄與厚望，同時也最受懷疑。有趣的是，雖然現今的羅馬天主教大公會議(Ecumenical Council)必須努力爭取所有人的宗教自由，但是在大公會議中卻有少數委員投票反對給予宗教自由（根據1965年11和12月的多篇新聞報導）。

然而，這個把自己意願強諸他人的現象也與另一個事實有關，那就是長期而言，基督徒和基督教組織比其他宗教的信徒組織，顯示出他們願意與暴君和專政對抗的決心。《代理人》(*The Deputy*)這本書會變成暢銷書並搬上舞台劇，就反映了這個事實。它控訴一名重量級的宗教領袖沒有批判納粹大屠殺。就我所知，在亞洲社會還沒有任何一本

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

書或劇本處理相同的主題。因爲多神和泛神論者並不做排他式的聲明，而且也沒有宣揚任何獨一無二教派的野心，他們對懷疑者和不信者抱持著不在乎的態度。所以他們也比較沒有行動的決心。

基督教的第五個特色是，它的信仰和儀式會愈來愈走向理性化的趨勢，這是上述第一個特色，即教派分支的主要動力，而亞洲和非洲的宗教則不見這種傾向。基督徒需要他們的信條被解釋，禱告被理解，儀式簡單化。這個傾向對一個在某個時間點的天主教、英國國教或長
38 老教會的信徒來說並不明顯，但是經過幾十年甚至幾世紀的轉變，整個基督教運動從最早的形式，經過天主教、新教、唯一神教，這個走向已經毋庸置疑，特別是當我們把它和非基督教的宗教，包括回教，做比較的時候。現在天主教已經開始把它的祈禱辭從拉丁文轉變成較口語化。

日本的神道教發展出幾個教派，但幾世紀來它的信仰和儀式卻沒有重大的更新。道教也是一樣。印度教發展出許多修正過的教派，各自強調印度教信仰的不同面向，但從來沒有強調過非常理性的面向，而且沒有任何一個支派聲稱要取代其他支派。與中國佛教比較起來，日本佛教有一個強烈分派的歷史，但整個歷史表現出徒弟對師父強烈的個人依附和服從(Nakamura 1960:355–56)。中國的新儒教可被視爲走向更理性化的一個代表；但撇開儒教並不是一個宗教不談，新儒教並沒有與儒教「斷裂」(break)。

因爲這些特色，基督教，特別是新教，與世界其他宗教（猶太教與伊斯蘭教除外）形成對比。我們已經把基督教的特色和亞洲社會一些主要的宗教做一比對。導致這些亞洲宗教興盛的原因，像文字、很長的歷史和國家獨立，使得它們容易與基督教做比較；但是要比較非文字社會的宗教則沒有這麼容易。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

基督教在西方，基督教在東方

現在讓我們來討論第二個問題，這個問題是：基督教是不是在各地方都展現同樣的特色？換句話說，當亞洲人或非洲人改宗成爲基督徒時，這些特色是不是成爲大多數亞洲和非洲基督徒的特色？我的答案是否定的。上述我所描述的基督教特色只適用於西方的基督徒，並不適用於東方的基督徒。

基督教現在被視爲西方（歐美）的宗教，是因爲它的發展史，而不是因爲它的起源地。地理上，它起源於亞洲。它在第一世紀時從巴勒斯坦往東邊傳播，西進的時間反而比較晚。結果，它在這兩個世界的發展差異很大。首先，在數量上，大多數歐美人士是基督徒，但只有一小部份的亞洲人是基督徒。在印度，第一批傳教士在西元五十年左右抵達，基督徒人口曾到達印度總人口數的3%。在中國和日本，基 39
督徒的數目更小，各小於1%。我認爲這是一個有力的證據，指出大多數亞洲人認爲基督教與他們並不相容。第二，另一個同等顯著的事實是，世界上所有基督教傳教士都是歐美人士，而非亞洲人。每個社會都有一些人成爲傳教士，儘管有些人另有所圖，各個社會裡基督徒傳教士的數量仍是個很好的指標，它代表那個社會的大多數人如何看待基督教。第三，歐洲基督教的歷史充滿許多改宗的政治領袖（國王或王子），強迫子民改信同一信仰的事件；但這樣的例子在亞洲卻未曾發生。當蔣介石將軍在二十世紀晚期受洗成爲衛理公會教徒，在他政治生涯如日中天時，傳教士，尤其是衛理公會，備受鼓舞。受到西方基督教發展史的啓示，他們預期所有中國人將在短時間內改信基督教。至少有些西方人相信，蔣介石至少會設法使整個中國基督教化；他們當然失望了。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日本是唯一的一個亞洲國家，其執政者（德川家康）因恐外力入侵，而以法律處死或放逐相當數目的傳教士和基督徒；就如另一個時期，日本九州南部沙摩番宗族的淨土宗信徒，〔因爲上級諸侯擔心他們〕不服統治而將他們處死(Nakamura 1960:313)。但是，不管是在日本或中國，都沒有任何顯著、長期而廣泛剷除宗教異端或搜捕巫師的運動。1900年中國的義和團拳亂是一個典型而短暫的暴亂。西方傳教士只要不危及當時的政權，或挑起貧民對特權者的怨恨，就會受君王和臣民歡迎。亞洲唯一一個存在相當長時間宗教法庭的地方是印度的果阿(Goa)，這個法庭是由葡萄牙政府所建立。

在量和質上，亞洲和歐美的基督徒都有顯著的不同，這一點並非三言兩語即可解釋。不用說，世界各地都有腳踏實地的基督徒，也有自恃高人一等的基督徒。在這兩個極端之間，亞洲和西方的基督徒都是堅定的信徒，嚴肅的基督徒。我認爲基督徒的態度是以行動反映出基督信仰的本質。在這些西方人中，基督徒通常意味著屬於某一地、某一教派的某一教會，在婚姻、受洗、喪禮和其他儀式上都附屬於它，有時參加主日崇拜和教會的活動，對聖經有一點認識，自覺或非自覺
40 地有高於非基督徒的優越感，與宗教的聯結毫不含混，這種聯結甚至是決定婚配選擇和社交生活的重要因素。一旦教會的會員被發現加入教會的動機不同，或同時是衛理公會和長老會的信徒，或同時是新教徒和天主教徒，都會不被信任、嘲諷和敵視。以此類推，美國人把宗教視爲如諾貝克(Norbeck)所說的:「一種理念、理想以及人類強烈感受和高度渴望的目標」(1961:270)。

在亞洲情況就不同了。大部份基督徒仍然參與祖先崇拜，到廟裡或神龕前致意，求神問卜，重覆兩種婚禮（基督教式和當地式），或舉行兩種完全不同的葬禮（以使基督徒和非基督徒的親友都滿意）。

有兩個事件很能代表日本人對基督徒的態度。在介於大阪和神戶

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

之間，一個高度西化而富裕的城市中，有一個樂評家向我提及他不尋常的家族史。不僅他和他的妻子是浪漫地自由戀愛，如何依自己的意願結婚，他的岳父岳母和他的祖父母也都是戀愛結婚。對於這種對日本任何一個社會階層來說都不尋常的狀況，他自己做評論並解釋說:「因爲我們都是基督徒」。但稍後當我問及他現在和教會的關聯，他說他不屬於任何教會，並且毫不遲疑地補充說:「我已經從基督教畢業了」，他微笑地這麼說。在稍後我們針對這個話題的討論，證實他不是開玩笑，而是事實。基督徒身份賦予他和他的祖先一個社會條件，使他們得以從某些傳統行爲模式中解放，但這和相不相信眞神無關。

鄰近社區中，一個受過良好教育的女士積極參與當地長老教會的活動，她是教會的中堅分子之一。當我問及佛壇（在家裡供奉祖先的神龕）和相關的事，她說，「對一個基督徒而言…我很不應該。我固定供奉茶〔給祖先〕」。很明顯的，她知道西方式的基督徒有什麼是不應該做的。從她表達自己的方式看來，我覺得儘管她略有罪惡感，但她並不因爲我的問題或她的答案而覺得困窘。她在向我陳述一個事實，而在這麼做的同時，她以常見的日本式優美的醜腆(self-deprecation)很清楚的表現出自我退讓。

在我遇到日本基督徒時，同樣主題但不同外觀的事件重覆地發生，儘管日本極欲西化在外人看來是個相當明顯的事實。再者，自二次大戰以來，日本的〔基督〕教徒人數就沒有增加過。或許是由於這一類事實，據說在兩個世紀前，天主教傳教士認爲日本人是魔鬼所創造以阻止基督教的傳播。有些新教的傳教士說得更明確。他們認爲中國人似乎是撒旦的傑作，創造出來排斥福音(Pierson 1886:89)。

傳教士的確有很好的理由被這兩個民族排斥。1949年以前的中國大陸，以及1949年遷移到其他地區的中國人，對基督教的態度和日本人差不多。在1947年，北京的居民被一家大報社的編輯要求描述他們

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

「如何克服貧窮」的眞實生活經驗。一位劉先生回答得極爲詳細，描述他如何加入天主教教會，在那裡他爲他的家庭找到食物和住所。一部分的回答是這樣的:

我很願意提供自己的經驗。二十年前我身處同樣的困境。然後時機好轉。我沒有賣東西的技巧，也不適合做粗工。一位朋友介紹我去位於某處的一家天主教堂，他們有個婦女之家。我把我太太和三個小孩帶去。我在別處打工，每個禮拜帶些禮物去去看她們一次。在那裡她們學寫字，學習聖經，崇拜上帝。剛開始她們並不快樂，而且覺得無聊。但幾天之後她們就習慣了。她們開始認識其他同住的朋友，也習慣那裡的生活規律。孩子們不再想家，因爲有其他孩子可以一起玩。他們一天有三餐可以吃。食物並不是很好，但過慣了苦日子後，那樣的食物可以忍受。餵乳的母親通常可以得到多一點食物。通常在住入三個月後，就可以受洗。那裡沒有男的。所有老師和職員都是修女。六歲以上的男孩就不准留在那裡。你不用自己準備床鋪。

總之，這是應急的一個方法。只要受洗，其他的都不用擔心。俗語說，「天堂的主宰連一隻眼盲的麻雀都不會讓它餓死」，祂當然也不會餓死我們，我們是人，是萬物之靈，是上帝的子女。

另一個方法是去省政府的社會福利處。

劉某某
江陽坊
北京第五警區
（許1949:782–83）

上面這段話的重點不是一個姓劉的中國人如何表露自己爲了飯碗而成爲基督徒。重要的是，劉先生把自己加入教會的動機表露出來當

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

做是很自然的事。他很誠懇地直說，所以別人可以效法他的好方法，並且他也毫不怯懦地把自己的名字和住址寫在信後。而在這封信刊出 42
之後，並沒有其他來信反駁劉先生的建言。

劉先生對宗教的態度與另一個在1952年申請西北大學獎學金的女孩很像。在申請表的宗教欄裡，[5] 她寫道，「目前沒有任何宗教信仰，但願意成爲衛理公會信徒。」西北大學是一所衛理公會辦的學校，目前在校園內仍有一所獨立的衛理公會神學院，所以這個女孩並不是隨便說說。從中國人的思維方式而言，實用的考量非常重要。北京的劉先生和西北大學的這個女孩都不會因爲說出自認爲最合理解決問題的方式而感到羞愧。

上述日本人和中國人對基督教的態度呈現出他們對宗教的基本態度。它們說明了爲什麼宗教迫害和搜捕巫師在中國和日本歷史上既不重要，也不普遍。如果人們只是固定上寺廟和神龕，依舊執行彼此衝突的宗教儀式，就像品嘗不同的食物一樣，宗教當然不會成爲有關社會歧視的熱門議題。我們通常會認爲，所謂的宗教迫害是有些衛教之士意圖壓迫他人。但是我們必須瞭解的是，在大部分宗教迫害的事例中（除了納粹壓迫猶太人之外），必然也相對的有堅決爲了自己所抱持的宗教信仰而甘受壓迫的人。要中國人或日本人有這樣同等堅持的決心，爲自己的信仰而甘願被迫害，這是很不可能的事。他們不習慣爲了宗教理由而被壓迫，也沒有迫害人的意識，同時他們也不會爲自己找來這樣的麻煩。

這樣的事實使得將中國人和日本人歸類於佛教徒、道教徒或神道教徒的做法荒誕不經，但這卻是許多西方學者或年鑑、百科全書的編輯的做法。他們無法這樣被歸類，因爲他們大多數人對宗教屬性並不

5 西北大學(Northwestern University)從此將這個問題從其大學申請表中刪除。 48

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

特別堅持。因此，我們在上一部分對基督教特色所做的介紹，並不是世界各地所有基督徒的特色，它們只適用於西方的基督徒。基督徒要在亞洲和非洲有一點小小的立足點，必須嚴謹地修正它的西方特色。

一個有趣的問題是：基督教在美國如何經歷進一步的轉型，使得它的發展迥異於歐洲和拉丁美洲國家。然而，把基督教在東方和基督教在西方做一整體比較，就會發現它在美國—歐洲—拉丁美洲發展的差異其實只是枝節問題。這個問題我已經在其他地方討論過了(Hsu
43 1953:263−77)。我們必須瞭解的是，西方基督教的特色是將它的前基督教根源延伸，就像基督教的亞洲特色離不開亞洲人對超自然力量一貫的傳統態度一樣。甚至當希臘人，特別是羅馬人，或是在他們之前的埃及人和希伯來人在過去曾經崇拜多神時，也已經發展出基督教一神論的宗教行爲模式。雅典人對巴理克斯(Pericles)之妾，亞斯巴西雅(Aspasia)和其哲學家朋友安納薩葛拉斯(Anaxagoras)的審判，以及對蘇格拉底的審判和處決，只不過是其中的例子之一。羅馬有把基督徒推入獅群的君王。埃及法老王伊克納頓(Ikhnaton)創造了阿頓神(Aton)這樣一個轉型的太陽神，也是他帝國裡唯一的神祇，並且迫害舊帝國的阿蒙神(Amon)與其信徒。希伯來人在最偉大的兩位君王大衛和所羅門的統治之下，使得耶和華(Yahweh)成爲他們獨一無二的神。我已經在先前的文章裡討論過，西方和中國宗教態度的差異如何根植於各自的文化心理特質(Hsu 1953:217−77)。[6]

這樣的分析使我們相信，在許多現存的有文字社會中（約百分之

---

48 6 中國與日本之間也有顯著不同的宗教行爲。我在《家元：日本之眞髓》(*Iemoto: The Heart of Japan*, Cambridge, Mass: Schenkman Publishing Co., 1975, Chapter 11)一書中，曾經檢視中日間的差異與其各自的世界觀之間的關連。〔譯註：本書爲國立編譯館主編之〔許烺光著作集〕3，已於2000年由南天書局出版。〕

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

三的亞洲人和百分之八十的歐美人士是基督徒)，人民改信基督的〔數量〕界線最接近文化所允許的限制。除非基督教的特色做了相當大的變革，大到已不再被視爲基督教，一神論的基督教仍會在西方社會中盛行。依此而論，雖然基督教仍然透過傳教活動而繼續擴張，但在現今有文字社會的非基督徒中，似乎不太可能像歐洲社會一樣大量改信崇拜一神的基督教。

有文字和無文字社會的共同基礎

在基督教的殖民統治之下，持續不斷而密集的西方傳教士活動，再加上本身沒有一套文字可記錄他們自豪的歷史，沒有文字社會的人比亞洲人更容易接受基督教。根據多種估計，非洲人口裡有百分之十四是基督徒，這個事實或許反映出這個現象。波里尼西亞則是比沒有文字社會的人更有意願接受基督教的例子。夏威夷人打破他們傳統的禁忌，非常突然地接受基督教，克魯伯(Kroeber)發明了一個不是很有用的概念「文化疲乏」(cultural fatigue)來解釋這種現象(1949:403–405)。另兩個波里尼西亞民族東加人(Togans)和提寇皮亞人(Tikopians)，也似乎很願意成爲基督徒。根據佛斯(Raymond Firth)的資料， 44
在1952年爲數驚人的提寇皮亞族人改信基督教。

在這裡我們並不打算討論所有無文字社會中與基督教有關的事實。這樣的問題沒有辦法在一篇短文裡完成。然而，已經有足夠的證據可以確信，波里尼西亞人的基督教和西方的基督教，存在著非常基本與本質上的鴻溝；這個鴻溝足以混淆那些失察的人類學家，並削弱他的分析。下面所引這一段關於提寇皮亞族的社會變遷之描述，是我們〔人類學〕領域中，以最詳細的田野工作和最仔細的分析爲基礎而得出，但它也顯示出這個缺陷:

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

基督教的影響特別表現在婚姻對象的選擇上。由於其他社會的基督徒普遍反對基督徒和異教徒間的聯姻，所以我們可能也會預期這樣的現象發生在提寇皮亞社會。無疑地傳教士對這個問題有其觀點。但事實上，提寇皮亞人對這個問題並不特別關心。大體上，太太的宗教信仰傾向於和先生一致。就我所知，如果男人是基督徒，他太太在婚後沒有一個仍然能維持異教徒身分而沒有受洗。但1952年的一項調查顯示，有十位先生是異教徒，他們的基督徒妻子在婚後放棄了原有的信仰而追隨先生。其中最有名的例子是阿里奇·道馬可(Ariki Taumako)的妻子。她是個基督徒，是一個後來改信基督教並成爲Faea地區的Tafua部落酋長的女兒。她曾是阿里奇·道馬可的情婦之一，依據提寇皮亞人的傳統，據說她在半夜離開她的家到島的另一邊，嫁給她的愛人。據說，此舉是她的父親爲了政治因素而教唆的。她的丈夫也是個酋長，但對自己的異教主義在1952年時還十分堅持，而她也跟著參加傳統的宗教儀式。在這裡，基督教在提寇皮亞族還不十分堅強，或根深蒂固到可以克服伴侶選擇的問題。對一些婦女來說，宗教的程序並不是她們所能控制。但大體來說，在1952年，基督教在提寇皮亞族裡已經相當廣佈，以致於夫妻信仰不同宗教的人數並不大。(Raymond Firth 1959:204—05，劃底線之句子爲筆者所加。)

這裡可以立即得出三個觀點。第一，「其他社會的基督徒普遍反對基督徒和異教徒間的聯姻」，這段話傳達出下面這個訊息：在別處的基督徒傾向於反對與非基督徒聯姻；但事實卻非如此。西方的基督徒確實有這種傾向，但亞洲和其他地方的基督徒卻不是這樣。佛斯這種對提寇皮亞族的「預期」並沒有科學的根據。

第二，「基督教在提寇皮亞族還不十分堅強，或根深蒂固……」意

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

味著，未來的某一天，基督教在提寇皮亞族將會發展到非常堅強、非常根深蒂固的地步，就像它在西方的發展一樣。這個錯誤是因爲缺乏 45
一個較廣博的知識。眞的，人類學家在這裡的困境就像馬爾薩斯(Malthus)根據十九世紀的資料對人口成長所做的有名預測一樣。馬爾薩斯的短見有其不可避免的因素，但二十世紀的人類學家應該有理由避免。這種對既有事實缺乏審視以擴大自己視野的缺陷，最清楚的表現在佛斯要學生採取「如是態度」(as if attitude)，「接受所研究的宗教的表象」。佛斯說，他的「如是態度」是借自一百六十幾年前的佛伯格(Forberg)(Firth 1959b:137, 147)。假如佛斯曾讀過吉爾斯(Herbert A. Giles)翻譯的孔子著作《論語》，他應會發現佛伯格的看法已過時很久：

> 祭如在；祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」
>
> (Confucius, 1960 reprint, I; p.159)*

第三，佛斯的觀察指出，在1952年，基督教在提寇皮亞族已經相當廣佈，以致於「在婚姻伴侶的選擇上，宗教已經不是一個沉重的負擔」，這顯示數據如何欺騙人。社會科學（特別是人類學）的基本目的不只是在數人頭，發現在某一特定人口裡多少人做這個或做那個；社會科學的基本目的還要能透過實情，來瞭解這些表象所隱藏的深層意義。在提寇皮亞族的例子裡，比較適切的問題應該是：表象與普化(universalistic)教條的連結，在提寇皮亞族的生活裡有什麼意義？這必須考慮族人所必須做的，關於重大問題的決定，包括從出生、結婚、就業到死亡。從佛斯的解說裡，我們可以說基督教在提寇皮亞族的影響相當小，至少與西方的基督教行爲模式比較起來是如此。

有了這樣的瞭解，再加上我們也注意到非洲人和其他沒有文字社

* 【譯註】本段引文出自《論語》〈八佾篇〉(3.12)，係譯者查閱《論語》直接轉引。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

會的人，如何將西方基督教的儀式和理念融入他們原有的儀式和信仰，我們將會瞭解，無文字社會的基督教模式，其實與有文字的亞洲人的基督教模式相當類似，甚至完全相同。這些模式較突出的特徵有下列幾點：對超自然多神（或泛神）的解釋，認爲所有的神同等有效；信徒之間不分教派；缺乏傳教士的精神；對神學理念缺乏關心和瞭解；沒有宗教迫害；與教會的聯結薄弱；若非有外來的巨大壓力，沒有理性或改革的傾向。除此之外，還有對宗教信仰缺乏批判性的審視，以
46 及「接受外來的超自然儀式，把它當做是舉世皆眞，就好像文明社會裡的家庭主婦喜愛收集菜單一樣」(Norbeck 1961:271)。這些是大部分無文字社會的人和亞洲原住民的宗教特色。

在這種情況下，我們就會瞭解，當馬凌諾斯基(1925)認爲巫術可以補充科學之不足時，他只不過是以西方的觀點在看待這些事實。在西方理性的文化取向下，「科學」和「實證的事實」是生活裡被接受的概念；而巫術（或巫術宗教）必須嘗試進入西方生活世界以塡補其不足之處。但這種情形對初布連島人(Trobrianders)和亞洲及世界各地沒有文字的人來說就非常不同。幾世紀以來，巫術—宗教已經與他們生活裡被接受的概念融和在一起，以致於西方人的「科學」和「實證事實」的觀點，必須嘗試進入他們以巫術爲主，而巫術與科學和實證事實不分的傳統生活中。簡言之，西方人把巫術當做塡補科學之不足，非西方人則把科學拿來塡補巫術之不足，因爲長久以來他們一直把巫法當做是自然界的一部分。這點對我們要瞭解社會變遷這個大題目來說有很重要的意義（關於這個觀點的詳細分析，請參見Hsu 1952b）。

在西方一神論基督教的衝擊下，一些亞洲宗教人士的護教分成兩方面進行。一方面，多神論印度教的信徒開始宣稱，他們其實是一神論的信仰，如下面聲明所說：

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 然而，大多數貧窮的印度教信徒用傳統簡單的方式，像奉獻(bhakti)和「業」(karma)來接近神，而不是藉著純知識的途徑(jnana)。他們這種方式的持續導致西方人一種普遍的誤解，認爲印度教是一種多神論的宗教。假如不瞭解婆羅門(Brahman)教義的話，這種誤解很容易發生。因爲在通俗的印度教裡，神以許多不同的相貌被崇拜著。(Sen 1961:20)

根據我們的分析，沈(Sen)的辯護搞錯對象了。印度教信仰把所有超自然形式都當做是同一神祇(Atma)的不同相貌，這是它與中國和日本宗教不同之處，除了這一點之外，它具有包容性與較大的容忍度，因而有別於西方基督教那種具有傳教熱忱與排他性，以及在神學理論和儀式上都具有傳教取向的特性。

在另一方面，亞洲和非洲宗教的信徒對他們本土的宗教儀式都有許多革新。定期禮拜、青年佛教徒組織、用西方音樂配曲的讚美詩、裝飾在日本佛寺裡的一尊佛像、參加多元化的社團，甚至在美國和歐 47
洲也有一些傳教活動，這只是其中少數的例子。採用這些方式的目的是爲了保存自我或社會地位。但任何人若曾注意到在芝加哥印度社團的活動，或在檀香山的佛寺，就會瞭解到這些方式和世界性的基督教傳教活動比較起來，只是一些象徵性的宣教活動，並沒有任何跡象顯示說，它們會像西方基督教一樣廣泛傳播。

我們把沒有文字社會和亞洲社會的宗教相提並論，並非要否定它們之間也有差異。道教、佛教、神道教和印度教都是有文字社會的宗教，它們製造了有學養的文人，而這些文人多少都把神學系統化，經由世代的累積，使各個神學達到一定的複雜度和藝術品味，這些都是無文字社會所沒有的現象。初布連群島或納瓦和族印地安人(Navajo)傳統宗教的專職人員就沒有這種能力和機會。然而，雖然學者或外行人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

間的共識是把亞洲的教派視爲「偉大」的宗教，而其他沒有文字社會的宗教比較「不偉大」，但根據我們的分析，相較於亞洲和非洲的本土宗教與西方基督教、回教、猶太教之間的不同，是否「偉大」的問題顯得無足輕重。

我也不是在否定一神論的基督教、猶太教和回教，以及那些無文字社會裡的多神教。許多無文字社會宗教間的細微差異，對研究宗教和文化的人類學理論極爲重要，並且也會繼續成爲人類學家注意的重點。但是體質人類學家在把人類歸類成各種族之前，他必須先分別猿猴、化石人猿和現存人種間的不同。在如此複雜的生物界裡，物種間存在著許多明顯且重要的差異；而這些差異無法用瞭解種族的概念來解釋。用這種類比來說，西方一神論的基督教（或回教和猶太教）和其他社會宗教的差異是屬於物種(species)的層次；亞洲社會的傳統宗教和沒有文字社會宗教的差異則屬於種族(races)的層次；而沒有文字社會裡的宗教差異則屬於次種族(sub-races)的層次。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第四章

夏威夷華人：在美國文化中的角色[1]

一、

今天夏威夷的種族人數比例大概如下：白種人佔32%，日本人佔 49
32%，夏威夷人和混血的夏威夷人佔15%，菲律賓人10%，華人6%。剩下的5%是波多黎各人、韓國人、和其他人種。除了白種人在這段期間增長了一倍外，近二十年來大概一直維持這樣的人口比例。95%的華人住在歐胡島，島上的檀香山是夏威夷州首府。

夏威夷華人最初是在十九世紀遷移進來；他們是沒有受教育的雇約勞工，在農場裡工作。他們最初的契約通常提供他們在島上三年的工作，待遇爲免費的交通運輸、免費食宿，外加一個月3塊錢工資。他們大部分由廣東地區招攬來，其中10%到15%來自四個鄰近的縣。

目前大部分夏威夷華人是第二、三、四代美國人。他們散布在夏威夷經濟、社會的各個階層。1882年時，在蔗田工作的勞工大概有50%

1. 本文原發表於*Transactions of the New York Academy of Science*, Ser. II, Vol. 13, No. 6, 1951, pp. 243–50。本文係1949年由社會科學研究委員會(Social Science Research Council)、維京基金會(The Viking Fund)、以及西北大學研究部研究委員會(Committee on Research of the Graduate School of Northweast University)所贊助的一個田野研究。作者在此感謝夏威夷最高法院的主審法官 S.B. Kemp、協審法官 L. Le Baron，第一法院的法官 G.R. Corbett，檀香山警察局長 Dan Liu，夏威夷大學教授C. Glick，以及當地的心理衛生署Dr. John G. Lynn IV提供本文所需的資料。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

是華人。到了1934年，雖然蔗田的勞工人數比1882年增加了四倍半，但是華人勞工反而遽減爲佔1.5%。在1890年時，有11%的華人男性雇工從事較理想的工作。在1930年，這個百分比例修正爲50%。在1890年，只有3%的華人女性雇工從事較理想的工作。在1930年時，這個百分比增加爲70%。

在居住區域方面，華人散居在檀香山各地。1920年已經是這樣，目前仍是如此。甚至在1930年，47%的檀香山居民是華人。同年，中國城鄰近區域30%的人口是華人。

在就學記錄方面，華人比其他種族的就學率都要高。在1930年，從五歲到二十四歲的華人，有75.8%仍在就學；而夏威夷人只有
50 60.3%；白種人57.7%；日本人71.5%。在1940年，華人學生的就學率最高。今天，大部分在夏威夷的華人講一口流利的英語，過著美國式生活。他們打拳擊，也打美式足球。他們也被選爲公職人員，像參議員和眾議員，也有人是專業人員，如醫生和律師。

二、

就一般標準來說，在夏威夷的華人非常美國化，除了他們不是白人以外。然而，如果我們仔細觀察，將會發現他們的行爲模式和美國人有許多不同。大部分美國人和大部份夏威夷華人可能會反對這種說法。但是本文的目的是要說明，雖然任何人不可能在三、四代內完全去除自己特殊的文化背景，特別是如果他們居住的地方受到相當的限制，像一個小島；但這些華人的特徵將會成爲一種華人對整體美國文化和社會珍貴貢獻的基礎。

今天在夏威夷的華人到底有什麼特色呢？首先，讓我們先看看宗教。現在大部分在夏威夷出生長大的華人都已經是基督徒。但他們並

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

不在乎自己是不是新教徒。事實上，他們之間天主教徒和新教徒一樣多。華人天主教徒間的活動和新教徒一樣明顯。此外，華人也有為數眾多的摩門教徒和萬神教徒(Bahaians)。

這就引發了一個很有趣的問題：這些華人來時沒有任何的基督教背景，當美國社會新教是主流時，為何他們會選擇信仰天主教和摩門教，而人數和新教一樣多？有兩個與此有關的事實必需說明：一、家庭裡的成員有不同的宗教信仰是眞實的現實，並非特例。舉例說，父親是天主教徒，兒子爲衛理公會信徒，女兒是聖公會信徒，而母親仍維持她上華人廟宇拜拜的傳統。二、不同的宗教信仰並不妨害一個華人家庭的穩定。基督徒華人常告訴我，假如他們的母親要求他們一起到廟裡去，他們會照長輩的要求去做。他們並不將此視爲與自己教會的活動有任何衝突。

我們對宗教現象的觀察，似乎也可以應用到夏威夷華人的團體活 51
動上。首先，大部分華人屬於傳統上以中國人爲主的組織。這些組織以地緣的親疏（像來自同一區或同一村）、血緣（像同姓）、職業或興趣（像拳擊和音樂）爲根據。極少數的華人參加比較現代的組織，像婦女團體或大學同學會，華人之間的標會，或防癌基金會，或中文學校。

第二，就算是一個比較現代的社團組織，它的組成原則也缺乏明確的規範。他們大部分只是社會性俱樂部。撇開一些防癌或救濟組織不談，華人的社團沒有像預防兒童受虐的組織，預防虐待動物的組織、反對活體解剖的組織、基督徒和猶太教徒會議，基督徒婦女禁酒會等等。

夏威夷華人家庭也是一個很有趣的問題。在我的經驗裡，所有第二、第三和第四代華人都認爲選擇配偶的自由是相當基本而重要。青少年或年紀大一點的學生使用像「約會」這樣的詞，並且與異性相約出遊。但是他們的追求過程則缺乏美國人的一些基本特質。舉例來說，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

華人男孩會抱怨華人女孩太過狂妄自負，太過顧慮自尊，而沒有考慮自己在男孩子間是不是受歡迎。有一些男孩告訴我，當他們和華人女孩去跳舞，他們的女伴總是會整晚和別的男孩子跳。所以，華人男孩認爲，和其他種族的女孩相比，華人女孩比較不容易交往。整體來說，華人男孩和女孩在追求的過程中，缺乏像美國情侶中的熱情、感情表達和全心全意的投入。

在婚姻關係上，夏威夷的華人家庭也同樣有趣。根據人口普查和個人觀察，大部分華人家庭是由夫、妻和其未婚子女所組成。但夫妻、父母和小孩間的關係總是被視爲理所當然，缺乏對個人的重視。他們沒有「每天向丈夫或妻子示愛」的習慣，父母也沒有比較隱密、與子女分隔開來的房間。

另一件有趣的事與姓名有關。所有在夏威夷出生的華人都有一個沒有中國味的名字。然而，他們的名字不止有王哈利，或鍾瑪莉，還有許多非英文式的名字。比較極端的例子像「五月七」(Maysevene)，一個生於五月七號女孩的名字；和「世界人」(Worldster)，一個男孩的名字，因爲他的父親關心世界人類的團結。

三、

上述這些特色有什麼意義？如果我們應用一個我曾在別處提過的
52 假設，那麼這些特色就能清楚的被瞭解(Hsu 1949b)。我的假設是，中國人在個人和文化的處境上，都傾向於以情境爲中心；而美國人則比較以個人爲中心。以情境爲中心的行爲模式所製造出來的個人傾向於以適應外在的人與事物爲主要目的。這種心理特質所關心的是適應外在環境，個人與外在環境的和諧共存。而以個人爲中心的行爲模式則傾向於製造出以達成自己心理需求爲目的的個人。這種心理所關心的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

是以自己的偏好爲基準，使外在的人事適應自己。以情境爲主的性格比較實際，容易妥協；以個人爲主的性格感情的濃度較強，並且若不是全部都要，否則就完全不要。

儘管有這種對比，「競爭」在兩種文化中仍具有高度的價值。這解釋了夏威夷華人爲什麼在經濟上極爲成功，並且就學率很高。但中、美文化以情境和以個人爲中心的兩種對比也解釋了夏威夷華人的最大特色。

首先是宗教。儘管已經有幾個世紀的宣教，基督徒在中國的人數仍少於1%。但與在中國相比，基督教在〔夏威夷〕這個新社會的重要性較高，因此在成爲美國社會的一員後，夏威夷華人自然而然的會去擁抱這個宗教。但他們並沒有早期美國基督徒的好鬥精神；他們也不覺得自己優於非基督徒。這與他們以情境爲中心的性格非常一致。但是和（美國人）個人中心的性格相比較，華人的這種性格事實上和基督教的內涵並不一致，基督教重視個人和上帝之間直接而內省式的溝通，並且認爲其他神祇都是假的，因此應該將它們鏟除。

在這樣的背景下，就不難瞭解爲什麼夏威夷的華人家庭成員可以信仰同一宗教裡的不同教派，甚至也可以信仰不同的宗教。華人家庭裡有極高比例的天主教徒，這是個很有趣的現象。聖路易學院是夏威夷一家頗負盛名的男校。許多華人是天主教徒，因爲他們畢業於這所學校。這所學校提供很好的商學訓練，像會計。對一個以情境爲取向而比較不強調宗教情操的民族而言，像聖路易學院所提供的外在長處就變得極爲重要。在中國也是一樣，在人數極少的基督徒中，90%是天主教徒，10%是新教徒。幾個世紀以來，在中國唯一製造了宗教暴亂的群體是一神論的回教徒。對中國人來說，宗教是一種手段，個人由此而找到他在人神間的位置。即使接受一神論，他也會非常理性而不致 53
於對其他信仰產生敵意。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中國式的組織同樣極具啓發性。整體來說，有兩件事非常突出。在夏威夷，不管是傳統或其他類型的華人組織都具有很大的包容性，與排他性的美國式組織不同。

美國式的排他心理，最簡單的表現方式是所謂的限制性社區(restricted neighborhood)。在康乃狄克州的一個小鎮，當幾戶富有人家搬進一條住著較低收入家庭的街道後，他們把自己所住的半條街改名。此舉所展現的是種族歧視。這是個眾所周知的事實。大部份美國人的心理非常矛盾：一方面，他們渴望成爲群體的一部份；但另一方面，他們以參加一個具有排他性的組織爲傲。

華人的組織恰好相反，甚至連在夏威夷的最新社團也不見這種美式特性。即使是目前極爲知名的美中俱樂部(American-Chinese Club)，他們最感興趣的並不是使這個組織變得難以進入，而是它的商業利益（例如爲了娛樂的目的而把俱樂部大樓出租以增加收入，並爲其成員增加年度紅利）。這個俱樂部的成員曾經告訴過我，他們當初就是爲了反對白人(Haole)[2] 俱樂部的排他性，才成立此一俱樂部，但是他們並不限制只有一半華人血統的人入會。

夏威夷華人社團可以觀察到的第二個現象是，他們沒有十字軍式的改革精神，甚至連兩個當初爲推翻滿清政府而成立的秘密社團也是如此。美國的「基督教婦女氣質聯盟」(Women's Christian Temperance Union)的發展歷史中，有一些婦女曾經站出來搗毀某些社交場所。這種精神對中國人來說絕對無法想像。的確，有一些華人社團曾經參與協助癌症的研究，但爲數極少。或許有人反駁說，夏威夷華人並不需要什麼「基督教婦女氣質聯盟」，因爲酗酒在夏威夷華人圈並不是問題。但像「華人防止賭博社團」卻有迫切的需要，遺憾的是卻沒有此類社

2. Haole爲夏威夷當地人稱呼白人的名詞，但並不包括葡萄牙人。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

團的存在。換句話說，不管是在夏威夷或中國，很少有社團其存在的目的是要爲人民做些事、要改革或改進人民的生活。

最後，讓我們來看看家庭。如果有機會，年輕一代的華人喜歡選擇自己的伴侶，建立自己獨立的家庭，根據當時的風尙爲自己的孩子命名；但他們不會不顧一切的爲自己爭取這些。他們沒有美國文化特 54
有的堅定信念來堅持自己想要的東西。他們願意妥協，所以在選擇婚姻對象時，他們會考慮父母的意願，這和他們本身的意願一樣重要。在性愛方面，他們會顧慮別人說什麼。在婚姻適應方面，他們固然會保護自己個人的快樂，也會考慮婚姻的持久。基於這些理由，在夏威夷的華人並沒有被困擾美國社會的兩個問題所苦：⑴夏威夷華人沒有所謂的老人問題。這並不是因爲華人懂得奉養他們年邁雙親的緣故，而是因爲他們並不認爲老人是年輕人的絆腳石。根據中國人以情境爲中心的性格，老年人只不過較早到達人生的另一階段，他們自有他們新的重要性。變老並不意味著變得沒有用或被貶謫到幕後。因此，老年人總是可以老得有價值與尊嚴。他們不會怕老，也不必一心要抓住年輕人，唯恐一旦放手，他們就沒有舉足輕重的地位。⑵夏威夷華人沒有青少年的問題。警察局的資料和對華人父母、社工人員的訪談都顯示，問題青少年佔極少數，而且不普遍。這與夏威夷華人沒有老人問題有關。因爲老年人不必抓住少年人，青少年沒有必要對他們有過度的反應。因爲小孩和父母間的距離縮短，沒有什麼隱私，青少年也很實際，不會因爲暫時的享樂或衝突而想要放棄這層關係。

四、

東方人常被認爲是自我節制的專家，因此神秘莫測。但這只是一個流行的錯誤概念。沒有人可以永遠控制他的感情。如果說，夏威夷

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

華人比起大多數美國人更能自我控制，那麼我們應該能找到一些他們面臨崩潰的證據，像犯罪、自殺和心理疾病；但事實並非如此。

爲了說明的需要，本文將討論三種犯罪。它們是：(1)強暴，或具有強暴動機的攻擊行爲，以及企圖強暴等性犯罪；[3] (2)殺人、搶劫、
55 各式的偷竊、汽車偷盜、僞造文書和盜用公款；(3)賭博。我從1917到1918年，和1925到1940年，夏威夷所有法庭的犯罪資料中隨機取樣。結果顯示，在性犯罪和殺人等方面的犯罪，華人違犯和被起訴的比例比白人[4] 的比例低得多；但在賭博方面，華人和白種人的比例則反過來：華人的比例比白人高很多。

性犯罪和情緒爆發的關聯非常明顯。甚至殺人和竊盜等等也似乎牽涉極多感情超越理性的成份。另一方面，賭博毫無疑問的是牽涉最少情感的違法行爲。

其次，我也參考了從1936年到1950年間自殺和企圖自殺的資料。在這十五年間，華人的自殺率約爲白人的一半。但如果將企圖自殺計算在內，其差距就更爲明顯。

對中國人來說，自殺是件非常嚴重的事，通常他們都有很好的理由才會選擇走上這條路。由於安靜的天性使然，他們通常都會確保自殺成功；但因爲以情境爲中心的性格所致，他們通常不輕易選擇走上這條絕路，不僅由於他們會考慮到周遭和自己有關的人，諸如家人、親人、鄰居和朋友；而且因爲他們沒有會輕易地困擾他們的性格。相反的，白人則輕易爲情感所困，卻不易考慮情境等因素。對白人來說，成功是個人的勝利；而失敗則是更大的個人悲劇。因此，他們比起中

---

58 3. 在警局或法院的檔案裡，「性犯罪」通常包括通姦、引誘等。本文僅採取上述幾個項目的數據。

4. 此處的「白人」包括「葡萄牙人」以及「其他白種人」。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國人來往往更容易感到沮喪，而且也更容易採取魯莽的行動。由於在情緒上有許多的困擾，他們經常無法確定要採取什麼樣的自殺方式。[5]

這些族群間的對比在性別上的差異更大。華人男性自殺和企圖自殺的比例是1:1。白人男性自殺和企圖自殺的比例則爲1:2.3。不管任何種族，女性企圖自殺的比例比自殺成功的比例多。但華人女性自殺與企圖自殺的比例是1:1.4，而白種女性是1:11.6。

上述關於犯罪和自殺與種族和心理疾病間的關係，在夏威夷已經得到一些資料證實。心理疾病的分類相當困難，但如果兩種不同來源的資料達到一致的結論，而且它們與其他生活層面的結果也很一致的話，我們就很可以相信它們在科學上的可信度。在1947年，對夏威夷
唯一一個收容精神錯亂病患醫院的研究顯示，十萬人中罹患心理疾病 56
的比率以白人爲最高，華人最低(Wedge and Abe 1949)。精神病患(psychosis)的比例在所有族群中則都相當固定。

這些結果和夏威夷心理衛生局在1947, 1948和1949年公布的數據吻合。白人所佔的比例雖然不見得最高，但還是比最低的華人高出一倍。因此，不管我們是拿普通正常的活動，如宗教或社團組織來看，或拿非正常的情況，像心理疾病和犯罪來看，其結果都非常一致，也符合華人以情境爲中心的生活方式。

但是這個分析仍有待釐清之處。它未能解釋爲什麼華人不會根據美國社會的標準而完全採行所有的美國生活方式。例如，白人新教徒在美國擁有最高的位階。如果在夏威夷的華人具有高度的競爭性，並傾向於在外在情境中尋找一個滿意的社會地位，那麼就算他們無法變成白人，至少也應該希望變成新教徒〔但事實並非如此〕。

當美國人意味著能夠說一口流利的英語，展現美式作風，並隸屬

---

5. 夏威夷日本人的數據與白人的對比更爲明顯。 58

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

適當的社團。在紐約市的兩個研究者分別告訴我，他們很難說服那些父母來自歐洲的高中生和大學生談談他們的家庭，或介紹他們認識他們的長輩，因爲這些學生以他們的長輩和其傳統生活方式爲恥。如果在夏威夷的華人具有競爭心，並且企圖在外在社會獲得成功，他們至少會企圖與他們的長輩劃清界限，像上述紐約的學生一樣。

如果我們再引入另一個因素，上述這些似乎很弔詭的(paradoxical)現象就會變得容易瞭解：那就是中國家庭和中國文化對個人的吸引力。華人的親屬組織提供個人一個基本的歸屬感、永恆和安全感。需要很大的拉力才有可能將個人從提供保障和利益的親屬組織拉開。這就是爲什麼個人缺乏要與老一輩分離的動機，以及家庭內很少有犯罪發生的原因。

但親屬組織除了提供利益，也不是沒有它的黑暗面。因爲一方面有與外在世界和諧的渴望，另一方面又缺乏與老一輩分離的動機，夏威夷華人青少年很難走出窠臼，出去探險，走出一片新的天地；而後者正是美國文化的主流與精髓。

57 五、

上面我們已經呈現夏威夷華人文化的幾個特色，我們接下來要問兩個問題：夏威夷華人在未來的幾個世代裡會失去現在這些特色嗎？如果如此的話，這對美國文化整體是一件值得期待的事嗎？

我們對第一個問題的回答很簡單。從人類文化史和社會組織的角度來看，所有可以遠離人群的行爲特徵都可以追查出來。只要文化史和社會組織有改變，人類的行爲特徵也會快速或緩慢轉變。如果一個華人小孩是在一個純粹白人的環境中被撫養長大，包括住在一個白人家庭或白人社區，在一個全是白人小孩的學校就讀，處身於白人社會，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

他就不可能發展出任何上述中國文化的特質。另一方面，從今天夏威夷華人的生活環境來看，他們偏離自己文化背景的速度將會很慢。但隨著世代的交替，最初的中國文化特色則會慢慢消失。

這個答案將我們引導到第二個問題，其答案則比較複雜。當我們自覺或不自覺的使用「美國化」這個詞時，它有兩種意義：第一，它指的是一個過程，個人學習到美國文化中的盎格魯薩克森特色，講英語，種族特徵上像白人，並且信仰基督新教。第二，厭惡所有和西方不同的事物。舉例來說，有一個來自澳洲的難民很驕傲的告訴他的朋友說，他不願意吃任何他沒有辦法用英文瞭解的食物，因此，好幾個星期以來他只能吃甜甜圈和喝咖啡。這個人或許有很好的理由來誇張他個人對外來事物的喜好，但他對外來事物的敵對態度在美國絕非少數。大體而言，美國人都認爲自己沒有具備學習外國語的天份。美國的學校生活是產生這個問題的根源，但這個現象卻未被注意到。任何具備外國文化背景的學生，不管任何一個年齡層，在學校裡總是不敢說英語以外的語言。所有受教育的美國人都曾爲美國境內的種族問題所困擾，但很少人注意到，一般美國人對「美國化」所抱持的態度卻是促成此一問題的根源。由於一個群體的文化和個人的心靈一樣，都有其基本的核心特質，因此如果美國人堅持美國至上，並且把其他種族視爲次等，那麼美國人就不太可能容忍不同種族的人。

從這個觀點來看，如果夏威夷的華人在未來漸漸喪失他們特殊的文化特色，對美國文化來說是一大損失，因爲這些特色對美國文化具
有緩和的功用。我這麼說並不是要貶低美國文化特質的重要性。如果 58
沒有那些融和在美國文化的新教徒精神和信念，美國文明不會發展到今天這個程度，而美國人整體而言也不可能會享受如此進步的物質文明。中國文化的特色，像強調與外在環境的和諧和缺乏改革的熱誠，都不可能使一個國家達到這種地步。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

然而，今天美國所需要的並不是更多的擴張或工業的進步，而是鞏固人與人的關係，包括美國國內的種族關係，以及美國和其他國家間的關係。爲此之故，強調個人中心、過度堅持非善即惡的態度，這些都不可能幫助美國達成上述的目標。如果我們明白並且接受這個事實，把華人文化的特色積極變成美國文化資產的一部份，我們可以造就一個更偉大的美國，不止提供人類一個更高的科技文明，而且還可以爲全人類的和平與繁榮提供一個紮實的社會基礎。

六、

認爲有必要把美國文化和夏威夷華人文化特質融合是一回事，但是如何面對現今美國境內緊張的社會氣氛而促成此一融合，則是另一回事。我們也許必須修正對基督教的看法來促成這種融合。我們或許必須改變對「美國主義」(Americanism)的態度。我們也許必須告訴我們的子孫，美國並不必然擁有世界上最棒的東西。最後，我們或許必須承認，每一個地方都有偉大的人物，像美國的華盛頓和林肯。這些是很困難達成或說清楚的事情，但是只要我們能夠自由開放的討論這些問題，我們就有希望。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第五章

性犯罪與性格：文化模式的比較研究[†]

性犯罪的新聞今天在美國很頻繁地被報導，許多學科的專家—— 60
精神科醫師、法律學者和警方——都對這個問題極度重視。中央情報局局長胡佛(J. Edgar Hoover)就曾經將性犯罪稱爲「對全國婦女和小孩的威脅」。

我們該如何面對此一威脅？目前所用的解藥是重罰犯罪者，或對確實屬於「器質性精神障礙者」(constitutional psychopathic inferiors)施以心理輔導，但是這些策略無法改善問題。主張重罰者只要從禁酒令(prohibition)的失敗便可以有些覺醒，知道最完備的警備措施也無法落實民眾不想遵從的法令。那些主張早期發現早期治療心理不健全的人，忽略了犯罪心理只不過是所有性犯罪的部份原因。芝加哥法院精神病部門的主任凱勒合(Edward Kelleher)去年秋天曾說過，「我們的實驗顯示，性犯罪者可以是任何人或任何一種人。只有0.5%的人具有病態的性犯罪心理。整體而言，性犯罪者在智能和情緒穩定上彼此差異很大，就如社會上的其他群體一樣。」

我們似乎必須重新審視性犯罪研究的整個路徑，而且一開始就必須認清，性犯罪並不是在每個社會都同樣普遍。舉例來說，我在中國做研究期間，發現性犯罪在中國社會非常少見，但在美國卻很普遍。

---

† 本文原發表於 *The American Scholar*, Winter 1951–1952, pp. 57–66.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在中國，性犯罪總是伴隨著軍事不穩定而來。它們是因爲社會不安所導致，通常還有搶劫和道德墮落等問題。只要我們看看在政局穩定期間的報紙就可以確定這個說法：在報上你會讀到許多則關於謀殺、竊盜、攻擊、綁架、搶劫和通姦等新聞，但你很少會讀到關於強暴和性謀殺的新聞。

如果我們考慮大部份中國人的生活，將會發現中國和美國的對比更爲明顯。中國農民和都市工人大多住在他們雇主的房產內。這些雇
61 工很可能幾個月甚或幾年都無法見他們的家人一面。遷移到美國的老一輩中國移民更把這個模式推向極端，他們有許多人甚至二十幾年沒有見過他們的家人。

失控的情緒

最近被提出的對抗性犯罪法律和精神醫學措施有許多不恰當之處，因爲它們把性犯罪者單獨歸爲一類。這樣的分類認爲性犯罪有別於其他類型的犯罪。事實上並非如此。性犯罪與我們從報上看到的幾百條頭條新聞有相似之處：一個女孩被她善妒的雙胞胎姐妹殺害；一個婦女被她性虐待傾向的男友殺害；一個父親被他憤怒的兒子所殺；一個棒球明星被素未謀面的女球迷所殺，因爲女球迷決定，如果她沒有辦法得到他，其他任何人也不可以。這些事件的共同之處就是：失控的情感。

美國式生活所表現的情感強度和中國式生活所表現的含蓄情感，其間差異很大。從兩個國家的藝術就可以看出端倪。美國畫家畫布上所表現的情感很明顯；中國畫家在宣紙上所表現的並不是如此。美國畫家在畫人物時，會描述詼諧、幻想、沮喪、憤怒、相思以及靈魂的齷齪面。中國畫家則極少畫人物，有的話也只是把人當做山水畫中的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一個點綴，或把人物隱藏在厚重的衣衫之中，臉部的表情並不清楚。在美國藝術中，情感的表達非常重要，就算畫靜物也是如此；但在中國的藝術裡，即使人物是畫的主題，內在感情的表現也非常含蓄。美國現代繪畫的風潮更是把情感的表達推向極致。

這個對比在文學裡一樣明顯。中國小說只處理主角所「做的事」。美國小說則關心主角所「想」和所「感」。儘管有一些例外。但把中國著名的古典文學，像《三國演義》和《水滸傳》，與任何著名的美國小說比較起來，中國小說顯然缺乏美國小說常見的人物之內省。傳統中國小說家沒有一個是從一個人物的觀點來敘事。（而這種觀點則是美國小說家常用的技巧。）美國的愛情小說常把一個英雄與女主角的結合當做是全書的高潮。中國小說對性愛的處理不僅無心，而且把男女主角間的結合在書的開始早早就處理過。故事重點在平衡地說明男主角和女主角如何以何種婚禮適當地成婚。

小說的對比說明了現實生活中兩種文化的差異。在西方，男女 62
「墜」入情網不需要什麼理由。一方可以馬上對另一方瘋狂，然後兩者的命運就愉快地相遇。當一對戀人手挽著手一道出現，其他人都能處之泰然。中國年輕人，就算他們對美國式的許多想法和作風都很嚮往，談起戀愛來還是很不一樣。大多數人希望自由選擇婚姻對象，但他們最大的考慮還是父母的意見和感覺。

中國式婚友信箱的來信在這方面非常有趣。中國青少年不僅對父母的反對非常敏感，甚至對兄弟姐妹的意見也很重視。甚至一方沒有受過完整的教育也可以造成交往的一大問題；但這種信裡很少提到兩個人是否個性相合的問題。這和中國戀人在公眾場合對待彼此的態度非常一致。他們把在公眾場合表現出親密行爲當做是很不正當的事。一個在戀愛中的美國人會問自己，「我的心感覺到什麼？」；中國人則問，「其他人會怎麼說？」。美國人結婚是因爲他們對彼此感到瘋狂；

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

但一句很老的中國諺語說到女孩子結婚是:

去結婚, 去結婚;
爲了三餐和衣裳。

更有甚者, 傾向於用現實條件去選擇對象的人, 不會像那些依靠自己感覺的人那樣成爲熱情的戀人。愛與恨來自同一種心理力量, 因此愛的強度也會適用於恨。中國人如果有恨, 也不會像美國人那樣具有強烈的情緒與決心, 並且行爲果斷。所以不僅性犯罪在中國的例子極少, 所有因情感失控而導致的犯罪也同樣少見。

在古時候, 偶爾會出現一個丈夫被自己太太謀殺的消息, 這是因爲婦女唯有走這條路才能得到自由。儘管中國女人要適應婚後的大家庭會面臨許多困難, 但是因爲恨而謀殺丈夫的案例卻很少。根據中國人的說法, 謀殺經常是因爲「見財起意」。在近代中國監獄裡所見到的許多刑求, 以及古代貴族間的血腥陰謀, 也往往是基於現實的動機。

因情感失控而導致的犯罪在現代中國城市裡依然很少。1946年, 一個憤怒的兒子揮刀殺了他的父親, 這個消息使得新聞編輯人員嚴厲譴責這個青年。在另一個例子中, 失控的情感沒有強到使攻擊者可以完成他的攻擊行動。在1945年, 一個遭遺棄的大學男生拿刀刺傷他女
63 友的手腕和肩膀多處後, 跳湖企圖自殺。雙雙獲救後, 這個年輕人受到報紙的圍剿。一位大學教授把這件事視爲「骯髒醜陋」。我們必須瞭解, 這兩件故事之所以聳人聽聞, 是因爲它們都很罕見。

所以, 不管是藝術、文學、戀愛事件或實際的家庭關係, 同樣的對比都存在:

1. 美國人的生活中允許強烈表達個人的情緒; 在中國, 重要的是不要表現強烈的情緒, 而且要顧及社會輿論。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

2. 美國人以個人情緒爲中心，使得情感的表達更爲深化；中國人則因對別人的反應非常注重，因而強調情緒的適當表現。

這是爲什麼中國人常覺得美國人很難預測，而美國人覺得中國人莫測高深，是自我克制的高手。美國人不如中國人那麼好掌握，因爲他們以個人的偏好做事，而中國人則不是這樣。當情緒激動時，美國人會爆發出來，而中國人則不會。中國人以不動聲色著稱，因爲他們比美國人更注意外在環境的規範。他們不容易公開表達情緒，也對這樣的處境感到自在。

家庭生活模式的對比

中國人和美國人性格的對比，其根源是什麼？最明顯的因素是這兩個文化家庭生活的差異。

首先，雖然中國家庭並沒有一般所想像那麼大。但是，同住在一個屋簷下的成員通常包括一對以上的夫妻，而且超過兩代的親人。和美國人比較起來，中國人在相當年幼時就與許多親戚不斷有接觸，而美國人則不是如此。

更重要的是家庭行爲模式的不同。第一，美式家庭生活標榜嚴格的個人主義。新世代會取代老一代，而年老等於退居幕後。相反的，中國家庭標榜對家庭的忠誠，老年人的地位相當受尊重。第二，在美式家庭中，父母是唯一對小孩有控制權的人。即使在緊急的時候由祖父母代行權力，他們也必須依照小孩父母的指示做事。

美國父母精心的守護他們這個唯一的控制權，一部份原因是他們怕被取代。中國父母沒有這種恐懼，因此在權威受到干擾時比較不會生氣。中國人親屬〔特別是祖父母〕所表現的任意「干預」，會使得大多數美國家庭產生破裂。此外，大部份美國小孩一到法定年紀就遂行 64

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

成年人的角色，而中國小孩則只有在他們身心都成熟時，才會被賦予成年人的責任。

這些家庭生活模式的顯著不同不僅影響深遠，而且一旦開始啓動，就會被該社會的許多力量加以強化。美國青年人對父母的鮮明印象是父母對子女的獨佔權與無所不在的控制力。不管是依賴或是叛逆的小孩，都以父母爲中心，因爲父母是獎懲的源頭。美國式家庭因此培養出極具強烈情緒與自我意識的性格特質。

在中國，父母的影響力較淡且不具決定性，因此小孩在早期就很能適應不同的外在環境。因爲父母不是獎懲的唯一源頭，因而他們不是主要的壓迫者或唯一的神。因此，父母和小孩間也就沒有極端對立或沈重的依附關係。父母親在個人心目中的形象也就和其他親戚一樣。中國式家庭因此培養出情緒溫和，嘗試尋求與外在環境平衡的個人[1]。

殉難、偏執與組織力量

中國人的確具有一些美國人所沒有的性格特質。由於中國人對外在世界反應較爲冷漠，因此不容易被激怒。美國人具有較強的個人情緒，較容易被人和事所感動。中國人的性格基本上比較保守，傾向於小心行事，並且容易妥協。美國人的性格比較激進，傾向於對既定目

67 1. 這裡所做的對比，與一般通用的「內向」(interoversion)與「外向」(extroversion)概念無關。中國人和美國人可能同樣都是內向型，即以思想來應對眞實的世界。他們也可能是外向型，即以行動來應對眞實的世界。不過，中國人傾向於驅使他的思想或行動來適應眞實世界。美國人則傾向於「要求」眞實世界來適應他。商人爲了促銷其商品而塑造出〔民眾〕對他的產品的需求，這是美國式外向型性格的一個例子。相反的，舊式的中國商人一般只會將興趣投注在適應目前的需求上。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

標勇往直前。中國人的性格使他們較少犯錯，而美國人的性格則使他們有較多的成就。

因此，雖然有極少數的美國人會因情緒失控而導致犯罪，大多數美國人則有自發性的善行，這種善心世界上其他國家都難以比擬。一個被困在地底下的小女孩可以使得整個國家的人民忐忑不安。另一個爲了拯救自己的兄弟姐妹而受傷，因而收到全國各地大量的慰問禮物。同樣的，雖然有些美國人很容易成爲三K黨、the Bund或基督教陣線(Christian Front)等幫派或組織的犧牲品，但更多的美國人則熱誠地贊助各式各樣的慈善機構，如the March of Dimes, CARE等。

儘管兩國人民有些共同的特質，但是性格上的差異使得兩個國家的社會組織發展史也極不相同。例如，兩國的民眾都對政府官員和團隊不信任。在古代中國，朝廷的統治並不是透過對人民的積極控制， 65
而是拜人民默不吭聲的被動態度所賜。

但中國和美國的社會組織還是有顯著不同之處，並且這些不同反應了兩種文化、兩種人民不同的性格傾向。雖然美國的公司、組織和工會中，衝突並非罕見，但這些團體通常生命較長，生存能力較旺盛，而比較容易擴展。大部份中國式組織則一開始時前景看好，但後來逐漸暗淡。在古代中國，唯一能享長壽的組織是根據具體關係所建立，像村落、郡縣和貿易關係。中國人對抽象的意識形態或遙不可及的事物並不熱衷。美國人會全心全意支持某一特定政府或政黨，雖然免不了會有一些游離份子。但在中國，即使在國民黨的顛峰時期，還是有許多叛黨的人。

這些並不難瞭解。極強情緒的深化使得美國人在必要時會同仇敵慨的團結起來。缺乏這個特質則使得中國人的情緒很容易就消退。更有甚者，因爲美國人比較自我中心，他們的責任感也強。中國人則對

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

外在環境較敏感，較容易把怠忽職守的罪過推給別人，以致於導致整個組織的瓦解。

這也是爲什麼在美國，任何知名人物更換政治立場是一件受公衆譴責的事，而在中國，在改朝換代時，拒絕爲新朝廷服務的官員卻很少會受到讚揚。這也是爲什麼處於變遷中的中國，很少人會像1917年〔沙皇被推翻〕時的蘇聯民衆那樣，自願地離開，而目前正在崛起的〔共產黨〕政府，不太可能會急遽的改變這個傳統。

這並不意味著自願的殉道精神不見於中國文化。許多知名的中國人獻出他們的生命，其原因和個人或其子孫的利益並無關係。例如，在1519年，許多朝廷高官寧可被處死或放逐，也不願意支持皇帝爲了享樂而離開京城的決定。像這樣表明勇氣的事件並不是孤立的現象。但中國「義士」所反對的是那些違反祖先傳統的人。然而，美國人爲了維護憲法而奮鬥，並不是爲了維護傳統，而是以自由平等之名，爲自己和後代子孫維護此一風範。換句話說，中國人常用具體的(concrete)過去來詮釋現在。美國人則基於對未來的想像(imagined)，因而對現在有極強的感覺。

偏執是美國人個性中極端負面的表現；中國人的負面表現則是投
66 機主義。兩個社會裡大多數人都會傾向於表現出優與劣的特質。這兩種傾向的後果都不容忽視。假如我的分析是對的，那麼造成美國人因情緒失控而犯罪的因素，同時也造就了美國的偉大。這些犯罪是美國文明必須付出的代價之一。

自我依賴的危險

我們現在面臨的問題是：這類犯罪可不可能被降低，而不致於損害美國的主流文明？有許多因素會浮現在我們心中。舉例來說，我們

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

需要檢視清教徒思想(Puritanism)在美國文化的角色。對於性的問題必須採取更切實際的措施。其次, 我們也必須檢討自由戀愛在婚姻所扮演的重要性是否過度誇張, 因失望而導致的情緒激動必須被降低。然而最重要的是, 必須重新評估美國家庭、學校和社會所鼓勵的自我依賴的意義。自我依賴有兩個面向。在一方面, 它強調個人間的不同; 但在另一方面, 它牽涉到對自我過度誇張的感覺。

毫無疑問的, 除了雙胞胎之外, 沒有任何兩個人有相似的生物性。同時, 在一個民主社會中, 個人潛力的高度實現是極重要的結果。無怪乎意圖彰顯個人差異的智力測驗, 和探索並加深個人對自我感覺的心理分析, 在美國都相當普遍。只有從這個角度, 我們才會瞭解, 某些進步的理論學派所倡導的「嬰兒和小孩『最瞭解』自己」這種「科學的」觀點爲什麼會在美國盛行。

然而, 自我依賴也可能被過分強調。當教育家再三強調青少年必須被鼓勵對性採取自然的態度時, 他們常常忘了, 要眞正近乎自然的話, 人必須回到山洞裡過生活。當父母爲了教育出適合在民主社會裡過生活的下一代, 而鼓勵他們要獨立並具有攻擊性時, 他們應該要知道, 過度獨立會導致無政府狀態。當人們指出, 美國的大企業代表個人不屈不撓奮鬥成功的故事時, 他們也應該知道, 同樣不屈不撓的個人所具有的強烈情緒, 也正是犯罪的根源。

更甚者, 如果一個社會把「自我依賴」(self reliance)誇大到比共同利益或合作還重要的地步, 這個社會不可能長久存在。在戰爭時期, 重要人物不僅必須在態度和行動上都非常一致, 在服裝甚至私生活上也必須如此。甚至在平時, 現代生活的基本現象是, 人似乎愈來愈需要依賴社會和文化, 來幫助自己對抗自然界和社會所帶來的生活障礙, 67
以保護自己的自由和個人潛能的實現。一個社會和文化愈複雜, 個人對他所屬群體的依賴也就愈強。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

平心而論，削弱自我依賴對美國生活整體而言將有一個緩和的作用。但是美國社會已走到相當高峰的今天，所需要的是更多的社會穩定，人們才有更多時間去欣賞他們所擁有的，並且欣賞彼此，而不是在工商業企求更多的征服，或是人們盲目的生，匆忙的死。這種需要不是靠短期的穩定就能達成。它需要個人相當程度的修正對前途的展望。國際上目前的種種困難使得這種展望成爲更迫切的需要。

一個對群體穩定性過度要求的社會具有停滯不前的危險；但一個過度重視個人主義的社會，則會因爲內部爆裂而趨於毀滅。對於後者，除非它的生活方式能及時改變，否則因情緒失控而導致的犯罪會繼續增加。一個理想的社會其實必須介於上述兩個極端之間。

基於上述理由，認爲精神科醫師和警察可以成爲防範性犯罪的有效工具，這是相當不切實際的期望。精神科醫師或許有助於矯正某些偏差行爲，警察或許能保護某些人免於成爲被害者，但兩者均無法把某種固定的生活方式連根拔除。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第六章

文化模式與青少年行爲[†]

近十五年來美國對青少年的注意在人類歷史上很難找到其他國家 68
可以與之比擬。精神科醫師、教育專家、少年法庭的官員、商人、新聞記者、以及迷惘的父母，全都對這個國家對青少年問題的專注很有貢獻。對青少年生活每個層面的關心也表現在許多會議（包括在白宮的會議），以及許多與青少年有關的文章。從1955年到1957年，有51篇文章與這個主題有關；但在1941年到1943年只有16篇；1919年到1921年只有3篇。

雖然對青少年這個介於孩童和成年人間轉型期的研究，多半與聳人聽聞的病理行爲有關——大約有5%的偏差青少年，把自己的挫折用不健康的方式表現出來——但是青少年暴力與並行存在的情緒困擾，卻是美國社會科學家所關心的實際問題。心理學家和社會科學家一般認爲，青少年的壓力源於生理和社會的適應問題，這是轉型期間無法避免的現象。但文化人類學家則沒有這麼悲觀。他們感興趣的是，和低頻率的青少年暴力行爲有關，同時使成長的過程較不痛苦的文化因素。

---

† 本文原發表於*The International Journal of Social Psychiatry*, Vol. 7, No. 1, 1961, 與Blanche Watrous和Edith Lord共同撰文部分爲頁35–53。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

羅夏克(Rorschach)墨跡測驗的發現

在1949年，筆者曾在夏威夷華人社會做了七個月的田野工作[1]。這個田野工作的一部份目的是要收集羅夏克測驗的結果[2]。在115個受測的中國人中，我們檢視了其中28個14歲到19歲的青少年男女（平均年紀16.03）。他／她們是從兩個高中隨機抽樣選出，分別來自一所公立高中和一所私立高中，他／她們的智力被老師評爲「相當良好」，而且沒有課業和情緒的困擾。

69 這項資料是根據克羅佛(Klopfer)的評分系統，由羅德(Edith Lord)進行記錄與分析。[3] 爲了協助Thetford、Molish與Beck的美國青少年性格架構研究(1971)，華特司(Watrous)後來又依照貝克(Beck)的系統再分析一次，以確定組織性活動的數量（即整體的Z分數）與不正常幻想(autistic fantasy)的出現頻率(M-)。[4]

---

90 1. 這部份田野資料是許烺光於1949年5月至12月間與S.S.R.C.(Social Science Research Council)以及西北大學研究部研究委員會(Committee on Research of the Graduate School of Northwestern University)成功合作的結果。夏威夷華人的其他面向，參見許烺光1951(本書第十四章)。

2. 羅夏克墨跡測驗由許烺光所主持，這是夏威夷華人田野研究的一部份。這28個青少年的分數側面圖(protocols)由羅德(Edith Lord)進行統計分析。之後，華特司(Blanche Watrous)依照貝克(Beck)的方法再分析一次，並做爲芝加哥青少年研究之工具。羅夏克墨跡測驗的最終詮釋與總結的責任歸屬，由許烺光及華特司負責。

3. 羅德指出，記錄者與評分者分別由不同人擔任的狀況下，可能發生一些錯誤。例如，測驗主持人的許烺光特別注意C'、性反應與缺乏C'，但是並未問及質地(c)(texture)。這很可能導致過高的C'及性反應。另外要指出，這部份資料是要與貝
91 克所謂的「正常人」的資料比對(Thetford, Molish, and Beck 1951)。相較之下，M可能會過低，因爲一些被歸爲FM的反應，在貝克的系統裡被歸爲M。

4. 比較起來，Beck對W項的分類比Klopfer詳細；Beck還細分cut-off W與incomplete

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

夏威夷青少年，19位男性，9位女性

全部受試者人數 28.0
年齡範圍 .... 14—19
平均年齡 16.0
R的總分 84.3
R平均數 30.1

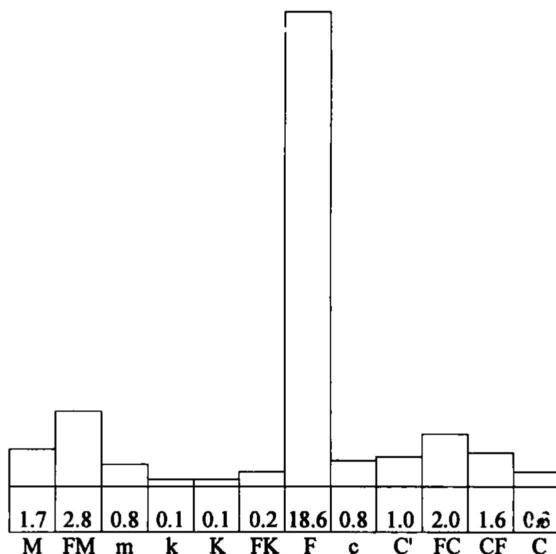


圖 1

表A
平均 W = 8.4; W%28
平均 D = 14.3; D%47
平均 d = 2.9; d%10
平均 Dd = 3.8; Dd%13
平均 S = 0.3; S%1
平均Dd + S = 4.1; Dd + S%14

表B
平均 F% 62
平均 A% 40
平均 ΣC 3.1
平均 M : ΣC 1.7:3.1
平均 W : M 8.4:1.7
平均P 12(實際數目, 3.8)

W的不同。Z包括W以及其彼此接連或有距離的關係。Beck對M項的分類也與Klopfer不同。這部份有需要再統計以確認M-。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

上述心理組合圖（圖1）給我們的立即印象是：受測者的人格結構非常健康。有反應的數目在平均值範圍內(30.1)；智力路徑(W-D-d-Dd
70 ＋S%)顯示這些青少年具有良好的能力，可以運用常識和敏感度來整合經驗，並評估他們所處的外在環境。夏威夷華人青少年對現實有一種健康的尊敬態度，並且有略爲過度理性化的傾向(F%)。他們對於外在刺激的反應比內在刺激強(M:ΣC)，這意味著他們比較屬於「行動派」而非「夢想家」。同時他們的感情似乎很平順地融入他們的整個性格運作。適應力(A%)和一致性(P)也在正常範圍內。與貝克所做的「正常」美國成年人的史匹格樣本(Spiegel samples)比較起來，華人青少年的心理圖顯得較爲正面（圖2）。

芝加哥成年人和夏威夷青少年

71 羅德對上述圖表做了分析，並觀察道：「我們可以這麼說，健康的情緒性…與年紀無關，是華人性格的一部份。華人，包括成年人，在他們的性格裡有相當部份的動物精神(animal-spirit)：他們經由行動保有解決問題的習慣——這在西方世界與年輕相關——而非幻想。過度理性化的傾向在成年人中仍然存在，但比較不那麼強…他們內在活動的量略高。還有，知性生活稍微強過情緒生活」（與Edith Lord的私人通信）。但這個觀察似乎並不爲理查士(Richards)所接受。理查士認爲，「要挑出一個羅夏克測驗的結果，認爲它是許烺光博士所指稱的夏威夷華人，這幾乎是不可能的事情。」

我們某種程度同意理查士的說法，一項心理圖無法精確無誤地把夏威夷華人和白種男人區分開來。但把我們對青少年的記錄和其他人所做的比較起來，一些顯著的差異性和相似性馬上突顯出來。在本文下半部，爲了簡潔的緣故，我們把另一個研究稱爲「芝加哥群」，我所

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

做的稱爲「夏威夷群」。前者所選出來的155個芝加哥公立學校學生，其選擇標準和我的一樣：「智力正常，沒有明顯的行爲問題，而且學科成績很平均。」這兩個實驗群的年齡也很相近，請看下表：

表1　青少年的年齡 71

	總數	男孩	女孩	年齡層	平均年齡
夏威夷	28	19	9	14—19歲	16.03歲
芝加哥	24	14	10	15—17歲	15歲8個月

70

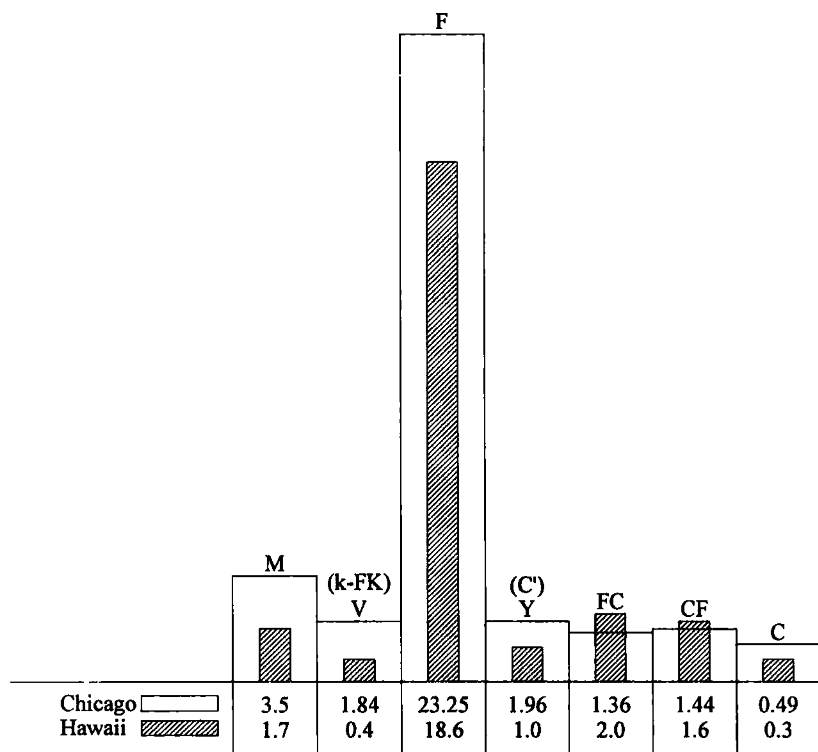


圖2

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

現在我們比較這兩組實驗的特色。在整體製造力方面（productivity，以R代表），芝加哥青少年的智力活動較夏威夷華人青少年的活動力要大。

表2 製造力(R)

	人數	平均數	標準差
夏威夷	28	30.10	19.80
芝加哥	24	41.35	15.00

72 在面對一個嶄新而具威脅性的情況時，夏威夷華裔青少年似乎較小心且拘謹、傳統。在羅夏克測驗的第一張卡，過半數的夏威夷青少年只給一或二個聯想；他們中有一半顯示出拘謹的特性。

1. 智力路徑(intellectual approach)

在智能上，夏威夷華人顯示出各方面均衡發展：W%28，D%47，d%10，DdS%14。這與克羅佛的最佳模式一致，只有在細節部份的百分比略高，而白色空間(S)部份較不理想。S的平均值0.84，對這個實驗群來說是稍低，只有七個男孩和兩個女孩知覺到空白空間(white space)。夏威夷華人很明顯地缺少對比的傾向和自信的感覺。

由於貝克和克羅佛的評分系統在所在區域(location area)給分的差異（見註4），夏威夷群無法在智力方面與芝加哥群直接做比較，但是組織性活動(Z)的分數則顯示出兩者在智力方面的相似性。貝克把Z分數當做「智力活動組織性的一個指標，如同羅夏克測驗所顯示」的這種看法(Thetford *et al.* 1851:61)，進一步發揮，他認爲：「驅力與智力水準是和這種〔組織性〕活動密切相關的兩個人格要素。」把環境中有意義的元素組織起來的能力與產生反應的能力類似。如下所示，夏威夷青少年比起美國本土青少年顯示出稍高的組織性活動。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

表3　組織性活動

Z 分數

	人數	平均數	標準差
夏威夷群	28	31.60	22.10
芝加哥群	24	28.90	23.00

因此，雖然芝加哥群在量上展現出較大的智力能量(R)，夏威夷群卻能更具建設性的使用他們的驅力。相當大的標準差顯示兩個群體的內部差異比群體間的差異大。但是這個事實無法否認群體間差異的重要性。

這兩個群體間的極大差異還反應在夏威夷群有極高的W與M的比
例（整體反應與人類活動之比）。夏威夷群受測的28人中，有27人的
W/M比例極高。只有一個男性的W/M是1:2；另一個男性17:1。而其他 73
人爲22:2，9:0，8:0，8:1(Hertz and Margulies 1943)。

2. 幻想

幻想力的平均值是1.7 M。雖然這個平均值太高而無法推斷具有顯著的壓抑傾向，但是夏威夷青少年並不太願意使用幻想做爲人格的防衛機制。25%受測者沒有M反應，只有一位受測者給了5個M的聯想，等於他全部反應的8%。幻想的內容在評估夏威夷群的性格時特別重要。在總數47個幻想知覺中，只有四分之一屬外延性(extensor)——外延性通常表示主動活潑的想像力，或受測者無意識地努力想把自己從束縛裡解放出來。[5] 沒有一個受測者外延性(M)的值超過1。另一方面，

5. 當人的活動是採離心方向(centrifugal)，即與flector M的向心方向(centripetal)成對比時，M被視爲extensor (Beck 1946)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

青少年主要的幻想爲內向性(flector M)，與向環境的壓力屈服、被動的接受，以及順從地承認自己的困境有關。另外，有趣的一點是，從被動的適應這個角度來說，少數的外延性幻想只出現在表現出內在幻想的例子中。夏威夷群幻想力的典型表現在卡片三。它們是「兩個人企圖舉著某些東西」或「兩個人企圖舉起…」等等，在內容上屬於內向，或者說夏威夷群使用較靜態的幻想，比如說人們「在說話」、「站著」、「在看」。如此一來，夏威夷青少年顯得並不是很有野心。他們的目標可能比較實際。他們不與環境抗戰，被動地接受環境壓力。心理測驗也顯示這樣的結果。

表4 M-的百分比

反應數目	3以上	2	1	0	平均數	標準差
夏威夷群	0	0	10	90	0.10	0.39
芝加哥群	0	4	25	71	0.33	0.56

在絕對值方面，只有一個夏威夷青少年給了一個外延性的M(M-)。因此，與芝加哥青少年比較起來，夏威夷青少年很少訴諸這項具有潛在病理的人格防衛特質。

75 根據貝克的方式重新給分後，夏威夷群的M 值顯示，他們幾乎沒有自閉的或高度個人性的幻想。貝克認爲某些青少年具有焦慮但並非精神分裂症，是「因爲父或母死亡而缺乏支持」(Beck 1952:53)；父母未能提供〔青少年〕所需的溫暖。貝克也注意到，這種羅夏克測試的結果與所有年齡層的精神分裂症病人有關連。

從形式控制(formal control)的角度來說，夏威夷群顯得較受限制(F%62)。但男性59%的平均值，與女性的71%比較起來，男性顯得比較輕鬆，比較不必小心奕奕（見表3）。同樣的，男性表現出較高的概推思考能力，然而女性的實際判斷力較強。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

男性青少年:　人數19;　年齡14－9;　平均年齡15.84 74

女性青少年:　人數　9;　年齡15－19;　平均年齡16.22

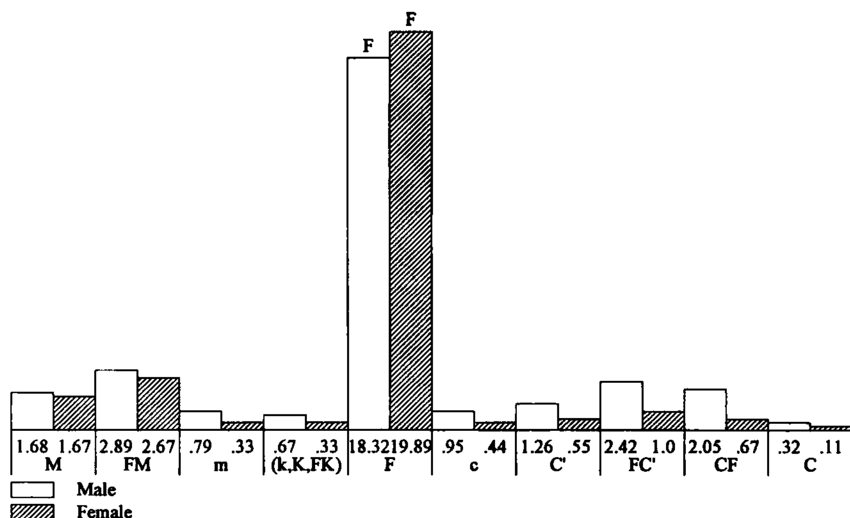


圖 3

表 5·1　男性青少年 75

人數	19	(H + A) : (Hd + Ad)
平均 R	31.6	(3.26 + 10) : (2.26 + 3.67)
平均 F%	59	13.26 : 5.93
平均 A%	40	(FM + m) : (Fc + c + C')
平均 εC	3.74	(2.89 + 0.79) : (0.95 + 1.26)
平均 M : εC	1.68 : 3.74	13 : 3.69
平均 W : M	9.26 : 1.68	
平均 P	3.7	
平均 W = 9.6W%	3.0	
平均 D = 14.0 D%	45	
平均 d = 3.26d%	11	
平均 Dd = 3.58Dd%	11	
平均 S = 0.84S%	3	
Dd + S = 4.42%	14	

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

75 表5·2 女性青少年*

人數	9	(H + A) : (Hd + Ad)
平均 R	8	(3.0 + 8.67) : (2.55 + 3.78)
平均 F%	71	11.67 : 6.33
平均 A%	40	(FM + m) : (Fc + c + C')
平均 εC	1.34	(2.67 + 0.67) : (0.44 + 0.055)
平均 M : εC	1.67 : 1.34	3.34 : 0.99
平均 W : M	6.67 : 1.67	
平均 P	3.9	
平均 W = 6.67 %	24	
平均 D = 14.89 %	53	
平均 d = 2.11%	0.8	
平均 Dd = 4.22%	15	
平均 S = 0.11	0.4	
Dd + S = 4.33%	15	

76 貝克所做的研究顯示，和芝加哥的青少年比較起來，夏威夷青少年有較低的自我評估和較少自我意識景點（反應FV平均0.2，芝加哥青少年1.87）。由此顯示，華人對其智力不均等(intellectual inadequacy)少有感覺。不過必須小心這個詮釋，因爲研究的材料有限。

3. 情緒性(Emotionality)

如下表所示，華人青少年對鮮艷色彩的整體反應與芝加哥青少年很相似。

表6 顏色反應(Sum of Colour)

	人數	平均數	標準差
夏威夷群	28	3.10	1.64
芝加哥群	24	3.03	3.02

* 【譯註】原書表中平均d的數值爲.8，爲使格式一致，譯者將它改爲0.8，而公式中(FM + m)原書誤印爲(Fm + m)；3.34:0.99原書誤印爲3.34:0.99X，譯者均已加以修正。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

對顏色的反應被視爲代表適應外在環境壓力時可動用的情感能量之指標。在華人青少年中，只有三個受測者——都是女孩子——表現出與鮮艷的色彩無關(10%)。當顏色反應被區分成形狀—顏色(FC)，顏色—形狀(CF)，和純色(C)時，夏威夷和芝加哥青少年間顯出某些有趣的對比：

表7 形狀—顏色反應(FC) 76

	人數	平均數	標準差
夏威夷群	28	2.00	3.14
芝加哥群	24	1.13	1.67

表8 顏色—形狀反應(CF)

	人數	平均數	標準差
夏威夷群	28	1.67	0.94
芝加哥群	24	1.92	2.08

表9 純色反應(C) 77

	人數	平均數	標準差
夏威夷群	28	0.30	0.82
芝加哥群	24	0.33	0.62

比較兩群的FC和CF的比例，夏威夷群的2.01:1.67比芝加哥群的1.67:1.92顯出更成熟的情緒和諧。如稍後即將說明的，對別人的認同與對別人的需要有所回應，這兩者都與這兩個族群的兒童養育重點吻合。據此我們可以預測，和芝加哥青少年相比，夏威夷青少年比較不容易有一時的情緒失控或暴烈的行動。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

4. 内容(Content)

夏威夷群和芝加哥群間還有其他許多重要的不同。動物性反應(A)被認爲是適應力的指標。貝克所做的控制組之A%平均值爲46.87，標準差17.58(Beck 1952:15)。夏威夷群和芝加哥群的A平均值都與貝克所做的控制組類似，除了夏威夷群比較顯得較有彈性、較不刻板。

對整體人類關聯的知覺能力(H)被認爲是同理心的指標。夏威夷群的平均值40%，芝加哥群爲44.5%，貝克猜測，H值會跟著智力變動：H 值愈大，智力的活躍程度愈高。若是只察覺人體的一部份或細節(Hd)，則顯示較低的智力活動。夏威夷群和芝加哥群H的平均值幾乎完全相同：

表10 整體人類關聯的知覺能力(H)反應

	人數	平均數	標準差
夏威夷群	28	3.43	3.35
芝加哥群	24	3.50	3.06

然而，Hd的反應卻不同。

表11 Hd反應

	人數	平均數	標準差
夏威夷群	28	2.25	3.18
芝加哥群	24	4.16	3.98

78 和夏威夷群比較起來，芝加哥群的Hd值比H 值高，這引發了幾個問題。有三位學者把對芝加哥孩童所做的研究結果與成人做比較，發現成人展現出較高的聯想力，對細節的知覺性則較低(H:Hd)。他們還發現，在芝加哥孩童間，Hd平均值在三個發展階段逐漸增加，使得他們

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

猜測，是不是在孩童和青少年期都出現過抑制的過程。比較夏威夷成年人和青少年H和Hd的比例，發現兩者的H都比Hd高。

表12　夏威夷群的H和Hd反應

	人數	H平均	Hd平均
成年人	39	4.56	2.18
青少年	28	3.43	2.25

這些發現使我們推論，在夏威夷群和芝加哥群之間，H值隨智力變化時，夏威夷群青少年較高的H和Hd比例顯示出心智上較多自由。

在夏威夷華人青少年間，涵化於白人社會顯得比同樣受異文化影響的其他族群要來得平順。這個過程沒有干擾到既存的目標和理想，也沒有明顯的精神異常行爲出現，這點和正常美國人的心理圖很相似。這些青少年沒有自閉的幻想活動或無法控制的情緒性。在他們的內在生活和對外在環境反應中，沒有明顯的不平衡。雖然這些青少年對他們的社會環境非常敏感，他們並不顯得過度偏激或疑懼。他們的憂慮度正常(H+A:Hd+Ad=16.33:6.13)，他們對身體並沒有明顯的憂慮（At〔身體〕反應的平均數低）。整體說來，他們的反應內容很健康。最顯著的是，他們對現實的測驗表現出正常的水平，而他們偶爾不具批判性的思考在本質上是良性的。

羅夏克測驗的發現顯示，夏威夷華人青少年性格模式的最大特色是，他們在外國的土地上仍保有中國傳統的心理傾向。仍然保有傳統對父親角色的尊敬，對權威符號的接受，和父權的文化傳統，特別是在男性之間。很少有顯現於外的反抗，內心也很少有反抗性的掙扎。代溝並不明顯。這些青少年的社會適應力很好，大部份在情感上也很少有波動。男孩們對他們的男性角色並沒有明顯的過度焦慮，女孩們對她們的女性角色也不排斥。這些年輕人對改變沒有很強的意願；對

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

他們的環境也不覺得有改變的需要。他們接受自己的角色，在可掌握的範圍內尋找目標。從美式標準看來，他們很難是「大成功者」或有輝煌的成就。但他們不太會變成「不滿份子」，而他們的自我也很難會解體。把夏威夷青少年拿來和芝加哥青少年做比較，會發現下列幾點異同:

(1)這兩個群體的智力發展大致上相似，芝加哥少年的智力活動量較大，夏威夷少年對他們心理資源的開發則較具建設性、較有野心。

(2)在幻想力的質和量上，夏威夷青少年和美國白人很不一樣。芝加哥青少年對內在活動的依賴較大，而夏威夷青少年則較不願意把壓力內化。夏威夷青少年的幻想一旦表現出來，在本質上都是清一色的被動；這顯示他們是屈服性地接受環境。然而，他們的創造性想像力與他們的驅力成正比〔都比較低〕。同樣重要的是，他們比起美國青少年來，顯現出較低自閉或病態的幻想力。

(3)夏威夷華人的自我評價比芝加哥群較低。

(4)這兩個群體在情感能量上顯現出驚人的相似性。然而，夏威夷群展現出較低的情緒不成熟度，較高的同理心，並且對別人的需要較爲敏感。比起芝加哥群來，他們顯得較少自我中心。

(5)這兩個群體在智力適應上都顯得很健康。然而，在對待別人方面，芝加哥群顯得較爲壓抑，行爲較謹慎。

較廣的文化觀點

米德(Margaret Mead)是最早指出西方人所認爲的世界性的青少年風暴期並不見於薩摩亞島(Samoa)的一位先驅人類學家(Mead 1928)。夏威

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

夷華人同樣地很少爲青少年問題所困擾。在種族比例上，華人佔夏威
夷總人口數不到6%。大部份的華人在十九世紀後期移民到這個島上。
今天大多數夏威夷島上的華人是第二、三、四代。他們散佈在這個州
的各個經濟、社會階層。甚至在1930年，還有50%的男性和70%的女
性從事他們「傳統」的行業。但是到了1949年，這個島上已沒有華人 80
從事洗衣業，但有華人銀行、百貨行和許多類型的工商業。大部份華
人並不住在檀香山(Honolulu)的中國城。在1949年，華人比其他族群有
很高的學校出席率。大部份華人操一口流利的英語，過著美式生活。
除了外表，夏威夷華人看起來很美國化。然而，他們與美國人在文化
上確有明顯的不同，雖然今天他們大多數已成爲天主教徒或新教徒，
也有華人摩門教徒和佛教徒。通常一個家庭裡的成員隸屬於不同的宗
教，可能有一個天主教徒父親，衛理公會的兒子，聖公會的女兒，而
母親則繼續到廟裡拜神。不同的宗教信仰並不影響家庭的凝聚力，基
督徒小孩經常跟著他們的長輩到廟裡去，並不覺得這種行爲和他們的
信仰有什麼不一致。比起美國白人家庭來，華人夫妻間和親子間的關
係顯得隨和而較不緊張。但他們的青少年比美國本土青少年較爲注重
家庭。這並不是因爲這些中國小孩不想要獨立。他們要獨立，但他們
同時也大致上接受父母的命令和控制。舉例而言，這些青少年比較喜
歡選擇自己的結婚對象，成立自己的獨立住所，根據時尙爲自己和自
己的小孩命名。然而，如果父母的期望與他們相反，他們也不會太堅
持。他們容易妥協，把自己的願望和父母的要求折衷處理，甚至在伴
侶的選擇上。事實上，夏威夷華人青少2年和美國本土白種青少年間最
大的不同，在於前者缺乏對權威的反叛。與父母親間的「大戰」很少。
夏威夷華人並不爲青少年問題所苦。警察的記錄和對父母及社工人員
的訪問都顯示，「問題青少年」是少數。當美國白人父母在小孩邁向青

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

春期而正預期會遇到棘手的問題時，華人父母隨著孩子年紀的漸長而預期他們的問題會愈來愈少[6]。

這些觀察都支持羅夏克測驗的結果。那麼，我們必須問，是什麼因素使得華裔美人的青少年問題極少，而相對的白種美國青少年問題較多？

我們的假設是，華人的生活方式是以情境爲中心，而美國人是以個人爲中心。（這個假設是許烺光所發展出來，其他兩位學者[Watropus, Lord]未必同意。）以情境爲主的生活方式鼓勵個人適應外在的環境；個
81 人中心則鼓勵個人找出實現個人願望和野心的方法。個人中心主義者傾向於用絕對的角度來觀看世界，而且成敗都由一個人負責。結果他很可能經歷高度的情緒衝突。他的勝利會引起公開而熱烈的讚賞；但是失敗則歸於個人深沉而秘密的悲哀。不論是成功或失敗，他都不能跟別人分享，尤其是後者。他不確定自己與別人的關係，對失敗有極深的恐懼；他很驕傲地護衛他的隱私，儘管這要付出很高的代價。情境中心主義者則傾向於以相對的眼光看待世界，並且在自己的圈子裡自覺地尋找幫助。所以他在心理上感覺比較輕鬆。他的成功絕非是個人的成果；他的父母、親戚、甚至遠祖都有貢獻。同樣地，他的失敗也不是個人無能的結果，因爲他的父母、親戚和遠祖也都要負責任。

---

6. 過去十年內在各報章（如《華盛頓郵報》[*Washington Post*]1960年4月17日）、雜誌（如《視野雜誌》[*Look*]1958），陸續有針對美國中國城鮮少青少年犯罪的情形做報導。這些報導雖然很有意思，但不夠科學。Rose Hum Lee (1952)正確地指出，由於1940年以前美國移民局限制中國移民的政策，舊金山灣的中國青少年人數與成人總人口不成比例，因而無法清楚地瞭解中國城青少年犯罪的眞實情形。那段時間，在舊金山灣及其他地區的中國人還有非常不平衡的性別比例；男女比例幾乎是十比一。反觀夏威夷華人，幾代以來，男女比例都保持在一個正常的平衡。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

他總是很安全地被保護在他的圈子裡，不會是一個徹底的失敗者，雖然他有時也會因爲有太多親族而困擾。（對這個假設的完整敘述與文獻，請參閱Hsu, 1953。）

爲了要證明這個假設可以幫助我們瞭解夏威夷和芝加哥青少年心理特質的對比，我們建議從青少年生活的四個因素來檢視：(a)童年經驗；(b)父母親態度；(c)同儕團體的角色；(d)外在社會的要求。

童年經驗

在兩歲前，華人小孩通常有一個很安全的生長環境。不管是富裕或貧窮家庭，當小孩子哭的時候，中國人習慣都會餵小孩，或以其他方式處理。富有的父母親靠著奶媽和僕人的幫忙；窮人家則背著小孩下田。但是小孩在斷奶後，情形就不太一樣了。在衣食方面，基本的原則也是儘量讓小孩飽暖。窮人小孩可能不得不經歷〔物質上的〕不穩定和渴望，但父母通常不會注意這些需求，而小孩自己也看的出來。富有人家的小孩則要什麼有什麼。他們常會被僕役們寵壞。但在社交和儀典場合，中國父母就表現得不那麼寬容了。

首先，小孩會因爲他們是否表現出符合大人的行爲標準而被獎賞或處罰，中國父母親似乎並不憂慮他們的小孩是不是覺得沮喪或安全。他們比較關心的是小孩能在社會生活或儀式場合表現得合乎中道。在 82
世界上幾乎所有的社會中，通常只有富有的家庭會設法達到符合文化所設定並尊崇的標準；但在中國，即使是貧窮人家也會注意這個問題。有一個流傳很廣的民間故事，雖然聽起來很極端，但卻明白的指出這個現象。很久以前，一個青年家中有一個正在生病的母親，一個妻子和小孩。這個家庭很貧窮，不久他就發現，他沒有能力供養一家四口。得到妻子的同意後，他決定把自己的小孩活埋了。當他正在挖洞的時候，他的鏟子碰到許多金子。上蒼被他的孝心感動，所以原本應是悲

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

劇的事件，現在以喜劇收場。在現實生活中，如果有經濟上的需要，通常是兒孫輩被犧牲，以保全祖父母輩的生活。

第二，雖然嬰孩或兒童給大人帶來歡樂，但她們的行爲卻不被父母重視，也未受到學術研究的注意。直到二次大戰前，在中國很少有玩具，也極少有針對兒童心理的研究。事實上，中國父母並不認爲有一個本質上和大人不同的兒童世界存在。小孩總被認爲是小大人，會藉著學習大人的行爲而長大。傳統中國對「教育」的概念，如果被翻成英文，相當接近「指導」、「限制」、「學習」。

第三，成長中的中國小孩在社會關係上會經歷許多不一致。中國人，特別是母親，對管教原則的一致性並不是那麼注重。即使母親對一致性非常注重，許多親戚也會使得它們不一致。小孩的祖母總是形影不離要監督小孩的母親。當母親不注意的時候，小孩的伯叔、堂兄姐和祖父，總是會趁機塞給他不被許可的玩具書籍。傳統的家庭是如此運作，以致於就算小孩的父母親有意見，不希望出現這種干擾，但是社會規範使得他們很難堅持他們的原則。換句話說，中國的父母親很少是家裡絕對而獨一無二的權威。

第四，在這些特性之上，成長中的中國男性很早就在不知不覺間進入成人的世界。最開始是童年經驗所經歷的不一致。接著只要他可以參與，便很快的隨著父親一起出入商業場所、會議、寺廟和各種社交場合，他不費吹灰之力，而且相當早，就知道自己的社會位置。除了與性有關的主題，父母親很少不讓兒子知道大人的事情。如果家裡遭遇了變故，父母親並不會商討是否要讓小孩知道；小孩早已馬上和他的父母親一起受苦了。

在十歲或十二歲以後，中國男性在地位上就沒有經歷過任何突然的改變。逐漸進入成人角色的過程繼續進行。

83 和中國小孩一樣，美國小孩在斷奶前也很少經歷什麼重大挫折。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

但在斷奶後和進入法定成年的十八歲或二十一歲之前，大多數美國小孩的成長環境和中國小孩的經驗卻有極大的不同。和中國父母親一樣，美國父母也注重讓小孩衣食飽足。但在中國，富有和貧窮人家對於小孩的物質供應有極大的差別，而美國家庭卻比較不明顯；很少有美國家庭的父母會因爲極度貧窮而必須讓小孩挨餓。但在其他方面，中美家庭的不同卻是極爲顯著而影響深遠。

首先，除了那些非常貧窮，或剛從歐洲來的新移民家庭，中產階級以上的美國家庭，都致力於要提供自己的小孩與上一代很不相同的環境。他們年輕一代的成長環境幾乎都相當理想。這種現象更透過聖誕老人、關於動物情感童話、和「善有善報，惡有惡報」這些價値觀的教導而加強。遇到家庭變故時，父母親會努力使小孩儘量不爲現實的打擊所驚嚇。當他們不知如何處理時，便把小孩送到主日學，以便小孩可以正確地成長。在匱乏的時候，小孩的需要最先被滿足。美國的「兒童虐待防治協會」所提供的許多援手，和中國的「拯救印字紙協會」與「捐贈棺木慈善協會」比較，兩個文化間的不同便更加明顯。

第二，嬰兒和兒童的行爲往往得到父母的支持，而且受到美國商業與學術研究的重視。美國父母親的主要責任之一是使小孩能夠玩耍，並且確定小孩眞的在玩。每年超過八億美元的玩具工業投資，兒童、青少年讀物，還有每年許多禮物饋贈的場合、節日，都顯示了誰是社會的中心。

第三，整體而言，美國父母親對教養原則所強調的一致性，中國父母無法瞭解。當然，這不是說在每天的生活中，美國父母都能做到和自己所希望的那麼一致。但他們和中國父母親的不同首先來自他們對理想的重視（他們的家庭顧問和兒童心理學家也告訴他們要如此做）；再則，他們的個人家庭結構使親戚朋友很少有機會干預。更甚

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

者，如果在緊急情況，祖母必須代爲處理，她也必須遵照小孩母親所
84 吩咐設定的原則。這個一致性使得「獎善懲惡」這個原則能徹底施行。

最後，從很早的時候開始，美國父母親就很鼓勵小孩自立。等到小孩稍大，「娘娘腔」或「愛哭鬼」等標籤會使他們覺得羞恥而採取行動〔反制〕。這裡我們注意到這個事實，就是許多美國小孩在處境不順或父母（特別是母親）嚴格要求時，往往會與父母之間築起一道藩籬。事實上，裘塞琳(Irene M. Joseselyn)，一位開業的精神科醫師和心理分析家，就曾生動的描述追求獨立的過程對許多年輕人來說是如何困難，而一位十四歲的女孩如何憎惡她的母親老是要她聽命於自己，一方面告訴她應該穿什麼樣的衣服，另一方面卻又要她自己選擇該穿什麼衣服。換句話說，美國孩子既渴望獨立，但也害怕獨立。臨床心理學家總是能夠肯定地說，他們曾看過爲數不少的〔兒童〕個案，他們的問題出自母親的嚴格控制。可以預期的是，在一個自立等於自我尊重的文化中，會求助於臨床治療的大部份是那些在某些方面未能達到自立標準的個人。爲什麼某些美國母親的控制性那麼強？這個問題將在下一段討論。在爲期三年的工作經驗裡（先擔任北京協和醫院的醫療社工人員，之後爲精神科社工員），許烺光在中國沒有發現與美國臨床上相似的母親與小孩間的問題。根據許烺光在中國的經驗，裘塞琳所描述的爲了獨立而掙扎的類型在中國小孩間很少見。

只要我們看到自立在美國文化的高度價值，以及在中國的低度重視之對比，這些都很容易理解。此外，美國父母習慣把兒童的世界與成人世界分開，以培養小孩的自立。在這個文化裡，兒童只須扮演兒童的角色。而且，他們只在假日才去拜訪祖父母和其他親戚，原則上他們並不參加父母的活動。父母親通常是把小孩哄睡或把他們託給保姆之後，才去拜訪朋友。年輕人有他們自己的玩伴，父母親或許根本不認識；他們擁有自己的慣用術語，通常會把大人嚇一跳。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這些不同的童年經驗，其結果影響深遠。大多數中國年輕人長大時已具備了對現實生活和世界的瞭解，這點遠超過美國年輕人。在他們的世界中，基本需要的滿足總是伴隨著挫折，原則經常必須妥協，做作和迂迴地避免麻煩是普遍的事。青春期對中國青少年來說，代表他們已經熟悉或已經進入他們在社會上的角色。大世界的缺點並不帶給中國青少年任何突然的、情緒上的痛苦；他們早就多多少少經驗過 85
了。成人社會裡的錯縱複雜很少給他們帶來混亂或幻滅。他們早就認清楚大人言行間的不一致，而且也已擅長這種運作方式。

與中國人不同的是，大多數美國青少年長大時，對生命與週遭世界帶著理想的態度。他們所瞭解的世界黑白分明，上帝賞善罰惡，僞君子遭受驅逐。因此，他們在青少年時期逐漸認識的不完美世界總是給他們帶來很突然的、情緒上的震驚。他們會覺得困惑，因爲他們一向熟悉的原則現在已不再適用。他們很可能拒絕再聽從父母的話，因爲他們過去的教導和現在的發現，使他們的認知產生很大的扭曲。

父母親的態度

中國的父母因爲從來不曾對子女有完全的主控權，所以在小孩變得獨立時不會有被排斥的感覺。而且，因爲中國人生活方式的本質，年齡並不是一種累贅，而是一種保險。對中國父母來說，子女的成長和獨立意味著他們生命中的永恆地位更加確立。

美國青春期的青少年在體格發展上進入成人世界，但他的社會和文化發展程度卻遙遙落後。因爲已經被教導要自立且具攻擊性，他現在已經準備好要獨立面對世界。面對這種情況，父母的心態頗爲弔詭。當他們說願意看到自己的小孩獨立，他們的意思是希望小孩能自己洗手，關燈，自己搭巴士，但他們絕對不是說小孩可以因爲不想吃東西而不吃。所以，當青少年在體格上已經健壯，開始要往外面的世

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

界冒險時，長期以來一直是小孩完全主人的父母一時會有無法控制的感覺。

美國父母比中國父母對於被〔子女〕排斥有深刻的體會，因爲在美國，小孩一旦獨立，父母在他們生命中的地位就再也不受尊崇。因此他們自然希望自己的控制力愈持久愈好。這就是爲什麼我們在上面說道，美國父母親，尤其是母親，對小孩的控制力很強。但是對美國青少年來說，這種現象令他們難以忍受。在嬰兒期，一個奶瓶就能讓他們滿足。在三、四歲時，他會因被打扮得像父親而高興。隨著體格漸長，他會對更多更大的東西感興趣。根據兒童心理學家的說法，小孩在八、九歲時最能接受別人的意見和指導，之後這種能力就減低。
86 從這個分析看來，接受建議的高峰期應該也是小孩在父母親控制和自己體格能力上最能取得平衡的時候，過了這個時期，體格的發展就超過父母的控制了。

中國青少年並沒有反抗自己父母的意向，不僅因爲他踏入成人世界的時間較早，而且因爲他的父母沒有要把他抓勞的心理需求。美國青少年在這方面則遇到較多問題，因爲他的生活至那時爲止與外界廣大的世界較爲無關，而且因爲他的父母有著想抓勞他的心理需求。

同儕團體的角色

人類之所以爲人，必須無可避免地過群體的生活，不僅是爲了食物、性和語言的需要，而且也爲了和別人連結，並感受到自己的重要性。在許烺光的其他著作中，他把後面這些需要歸類爲善交際、安全和地位，並且解釋了爲什麼他的分類比較好，能夠幫助解釋人類行爲在不同社會的差異。姑且不論學者們是否同意這些分類，我們必須承認的是，人類總是在尋找與群體的連結。中國人以情境爲中心的性格則強調世代與世代間的互相依存，但美國人以個人爲中心的性格強調

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

完全依靠自己。中國人因爲對孝道和對傳統、權威、過去的尊崇，總是叮嚀年輕人不要破壞與長輩的關係。美國人則因爲對自由、平等、創造力的追求和對未來的嚮往，在一開始就鼓勵年輕人不要依靠上一輩。

我們在上一段已經討論過，年輕人追求獨立如何影響他們雙親的思考和行爲。同樣地它也影響青少年本身。從他們上學開始，獨立意味著他們必須從同儕裡尋找連結。與父母分開的獨立心愈強，對同儕團體的需要也愈緊迫。換句話說，中國青少年尋求與長輩的垂直連結，而美國青少年則是尋求同輩的平行連結。這在心理上造成的不同很可觀。尋求平行連結比尋求垂直連結需要做更多努力。因爲從小孩的觀
點來看，父母親的存在總是被視爲理所當然，而同儕則否。事實上， 87
世界各地所有父母總是對自己的小孩表現出關愛，而且也盡力讓小孩也愛他們，同儕間就沒有這種彼此關愛的感情。不管是不是高度工業化的社會，同儕間總是彼此競爭，因此個人必須小心避免與同儕的關係陷入麻煩，以免遭受排擠。

比起中國青少年，美國青少年因此較容易受控於同儕團體的暴虐性。這使得他們更有理由焦慮、渴望一致及傾向暴力，包括不道德的行爲，甚至謀殺和重傷害，如果當事人覺得只有如此才可能維護他在這個團體裡的地位。(7)

對那些行爲還沒有出軌的青少年來說，可以用「康乃爾大學對學生價值觀之研究」來衡量美國青少年如何與他們的同儕團體相連結。

---

7. 1952年，密西根州的一個青少年猥褻一位護士並殺害一個人。調查結果找不出 91
任何「明顯的」犯罪動機。John Bartlow Martin在Saturday Evening Post寫了篇文章探討。結果發現原因是，這位青少年只是要證明給他幫派的兄弟看，表示他「夠能力」加入他們。青少年犯罪的調查結果一般都找不出「明顯的」犯罪動機，所謂「明顯」與否，是對調查者而言。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這份研究調查了康乃爾大學的2,760個大學生，以及其他十所大學的4,585個學生。研究人員之一的沙克曼(Suchman)在一份簡報裡總結道:「在這四年中，學生的許多進步並非來自課堂上。美國學生的一致、安份守己、和自我中心的自信，並不是學校裡的教授教誨出來，而是出自一個高度組織化、極有效率在運作的課外活動系統」(Suchman 1958)。在這裡我們未曾對在中國和夏威夷的華人做過比較調查。然而，眾所週知的是，截至1949年，中國的高中除了體育課以外，還沒有任何種類的校內課外活動；而且在中國的大學院校裡，最活躍的是「出生地」式的組織，它的會員都來自同一省份。但是許多參加的人都埋怨說這類型組織無法持久，因爲學生們的興趣降低得很快。事實上，中國人和西方人都常說道，中國人就像一盤散沙。我們的分析則認爲，中國年輕人缺少與同儕團體連結的渴望，是因爲他們與自己長輩的垂直關係太過於牢不可破。夏威夷的高中和大學在1949年有許多美國式的同儕組織。在夏威夷州立大學裡，甚至也有華人的兄弟會和姐妹會。但是如許烺光在其他報告所提出的(Hsu 1951)，他們進入長輩世界的深度和方式是美國人所無法瞭解的。

外在社會的要求

青春期，尤其是青春期後期，是一個人在體能上最接近成年的時期。我們已經瞭解，在華人社會中，青少年體格的成長與他逐漸進入
88 成人社會齊頭並進；美國人的情況則非如此。然而，不管他是不是被引入成人社會，隨著活動量的增大、接觸和知覺的成熟，他不得不受社會強勢文化模式的影響。在美國，個人最渴望的是下列兩個目標:(a)經濟和社會獨立，(b)快速到達這個目標。經濟獨立意味著找到一份工作，不再接受幫助。這方面的成功幫助他達到社會獨立，包括對個人的時間、遷移和活動的自由支配。至於快速成功，哥倫比亞大學校

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

長的一段話最能把這種感覺表達得完整。他建議把大學教育從四年縮短爲三年，這個建議廣泛地受到支持和讚揚(Kirk 1960)。約會年齡層的下降也具有同樣的意義。還有個人間的競爭已使得成年人不分青紅皂白、不擇手段地使用各種方法來達成個人的目的。社會所教導的道德原則對成人（特別是年輕人）來說，都已經變成徒具形式。[8]

面對社會的這些改變，美國青少年通常不知道該如何應付。他可能先嘗試做到社會獨立，他也可能先嘗試快速成功。當種種方法都不成功，他可能被迫採用其他手段，諸如犯罪、變得好爭論、製造家庭糾紛、對父母和其他長輩具有敵意和惱怒。但社會的這些改變對華人青少年的影響遠低於對美國青少年的衝擊，雖然他們都生活在同一個社會，受同樣的要求。首先，華人在青春期就很容易依照成人的方式而變得明智，因爲他們從孩童進入成年的過程是漸進的。第二，因爲他的人際關係是朝垂直發展，比起水平發展的美國青少年，他們較不易受社會的主流力量所影響。

在每一個社會，每一個個人都與眾不同，所以並不是所有中國青少年都不會遇到問題，也不是所有美國青少年都會製造問題。但每一個文化都有一股力量，把青少年往某一個方向塑造，因而我們可以比

8. 分析請見許烺光(1950)及Edwin Sutherland(1949)。不過讀者將會發現，我們對青少年犯罪的詮釋與Sutherland很不一樣。Sutherland的理論核心是「分化的連結」(differential association)。「一個人如果接觸那些將犯罪行爲視爲正面的人，就會傾向於學習到犯罪行爲，如果所接觸的人將犯罪視爲負面，就會遠離犯罪。只有當一個人所接觸的環境負面大於正面時，他才會學習到犯罪行爲」(*ibid*, p. 234)。這個理論說明一個人的社會脈絡決定他是否會犯罪。這個見解與現代社會科學相同，但是不夠深入。本文嘗試指出的是那種驅使生活在中國文化模式下的青少年與其上一代產生連結，從而使得青少年較少產生適應困難與犯罪的「力量」，以及那種驅使生活在美國文化模式下的青少年與其同伴的橫向連結，從而使得青少年產生較多適應困難與犯罪的「力量」。 91

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

較，爲什麼青少年對中國人來說問題較少。事實上，在與西方文化接觸之前，中國並沒有青少年一詞，而從孩童時期與青春期直接進入成年期。但我們可以檢視一些具體的證據。當然，在進行跨社會的比較時，我們會受限於資料的有效性。但把國民政府統治時最佳時期的青少年犯罪，與同時期的美國青少年犯罪相比較，我們發現幾點有趣的
89 地方。中國的統計資料來自14個省城的警察局檔案（內政部統計年鑑1936年），美國的統計取自 *Uniform Crime Reports*（美國政府1931, 1932, 1933年）。二套資料都是1931–1933年的數據。

(1)16歲至21歲的美國男孩犯重罪的比例多於犯微罪的比例；13歲到20歲的中國男孩，犯微罪的比犯重罪的多。

(2)16歲至21歲美國男孩的犯罪次數，比51歲以下，以7歲爲一年齡層的所有，其他年齡層男孩要來得多；13歲至20歲的中國男孩犯罪的次數，則比51歲以下，以每7歲爲一年齡層的所有其他年齡男孩要來得少。

如果我們考慮到中國人和美國人都經過同樣的生理發展階段，就會發現這些對比相當驚人。但是和美國人相比，二十世紀前半葉的中國年輕人生活在一個社會、政治、經濟上都更不穩定的年代。如果從我們所提出的假設來看，這些對比都可以被瞭解。

當美國華人愈來愈融入美國社會，並且在文化上愈來愈被同化，華裔青少年理論上愈可能經歷與美國人相同的困難，這些困難已經是美國文化的一部份。這與我們的觀點一致。青少年狂飆期基本上是文化模式作用的問題，而不是遺傳、貧窮或缺乏遊戲場地的問題。至今在夏威夷的華人仍然能夠保存某些基本的文化模式。這或許有兩個原因可以解釋。第一，做爲文化傳遞搖籃的家庭系統具有龐大的力量，影響個人形成向內(centripetal)的傾向。第二，居住在一個小島上，他們藉著社團和其他活動彼此溝通，雖然他們也和其他族群的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人自由來往。（夏威夷80%以上的人口居住在檀香山所在地的歐胡島[Oahu]。）

文化模式和青少年心理

我們現在可以瞭解羅夏克測驗的發現如何與文化觀點相呼應。我們也瞭解爲何在心理上，與芝加哥青少年比較起來，夏威夷青少年從孩童到成年的轉換期較爲平順，較少有反叛及自閉性幻想，較少有無法控制的情緒及身體上的憂慮癥狀，需要別人的程度較高，及較順從地接受自己的角色。

然而，美國文化所產生的青少年問題並不是一個缺失，就好像中 90
國文化裡沒有這些問題也不見得是件好事一樣。從羅夏克測驗裡我們發現，夏威夷華人青少年沒有極強烈要改變的欲望，也沒有發現環境有需要改變的地方，他們很不可能變成「不滿份子」。換個角度說，這意味著他們不爲問題所動，也不容易受感動而發動改革。

因爲早期經驗和晚期經驗極不連貫的關係，美國白人青少年有時帶著理想主義來執行他們的責任，這在華人青少年中很少發現。美國年輕人傾向於走出去改善事情，爲一個較好的生活環境而奮鬥，或至少做與他們父母不同的事業，開發未知的可能性。這是美國文化力一股不爲人知的秘密。中國年輕人因爲極早就被引進成人的世界，他們好像識途老馬一樣，知道所有的陷阱。他們傾向於走和前人一樣的路，說話漂亮，也容易妥協。這就解釋了儘管中國的社會、政治組織和科技相當引人注意，但在二十世紀卻很少有進步的原因。

文化的進化可能來自內在的力量或外在的壓力。不同國家的接觸是變遷的外在壓力之例證。內在力量則源於不同世代間的差異。看法愈是不同，改變的傾向愈強。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

然而，不管我們怎麼看待它，青少年的不安是美國文化所必須付出的代價。如果明智地加以控制，我們可以減低所付的代價，但我們不可能完全鏟除它。鏟除它意味著同時拔除了這個文化的許多潛力。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第二部分

人類學與心理分析

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

導　　言

人類學因爲與精神醫學交流而獲益良多，尤其是得自心理分析方 95
面的收獲。緣於此種交流，使得人類學家在人類行爲及文化模式的探討，獲得許多啓發，並因此開闢了許多新的研究方向。

但是，我認爲精神醫學及心理分析這兩個臨床科學並未在這個交流中獲得相同的影響。主要的原因是大多數精神醫學家及心理分析學家的重點並不在於尋求對人類行爲的深一層瞭解，他們透過人類學研究的目的，只是要從不同社會或跨文化的角度，去證實以佛洛依德爲中心的心理學理論。

本書第二部份的第一篇論文〈禁忌〉（第七章），所要討論的是佛洛依德對禁忌的緣起及其意含的理論。我認爲他的論點並不十分正確，其謬誤之處包括他認爲禁忌是原始社會的產物；但是人類學家卻也從他獨到的見解裡獲得啓發，得以從更多元的角度來瞭解人類的禁忌。

佛洛依德也是將壓抑這個概念擴大解釋爲人類行爲發展之基本機制的鼻祖。某些人類學家依此而發展出恥感與罪感兩套對比的文化，但是我認爲以〈抑制與壓抑〉（第八章）來說明應更爲恰當。我在這一篇文章中，並非將這種對比視爲文化差異的唯一解釋，相反的，我試圖呈現其他因素的影響力。由此我們得以更清楚的區辨出中國與日本的不同，以及德國與美國的差異，雖然前二個文化同樣表現出抑制的文化意含，而後二者則同樣呈現出壓抑的文化型態。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

由於此篇文章是在美國對同性戀與性觀念開放前的數十年所寫，因此某些讀者可能會覺得，文中所提有關性與同性戀的論點有些過時。然而，同性戀雖已在某些領域獲得某種程度的認同，性的話題也可以公開討論甚至充斥於螢光幕前，但是我仍要提醒讀者，不要輕率的斷言美國社會及文化已經完全產生巨變。從流行文化到電腦，美國社會的改變很明顯，而我們的社會也鼓勵革新求變。不過有許多改變僅止於表面，經過深一層的探索，我們將會發現，傳統西方社會的性壓抑與今日美國社會的性解放實爲一體的兩面，即對性的耽溺。關於此點，我們將在本書第12、14及16章作更深入的討論。

在〈人類學或精神醫學：研究對象的界定及其應用〉（第9章）一
96 文，我試圖點出這兩門學科的學者在佛洛依德的影響下，過分強調童年經驗對性格形塑的重要性等論點的不當。由此我要繼續探究人類學及精神醫學所扮演的角色之差異。不過自從1952年發表這篇文章以來，我已瞭解到，雖然目前學者所提出的證據不夠完整，但早期童年經驗對個人發展的重要性卻無庸置疑。因爲一個人的情感型態比角色能力更爲重要，前者主要形成於嬰、幼兒期，後者則於青少年及成年期繼續養成。關於這方面的研究以霍司提勒(Hostetler 1976)、霍司提勒與韓廷頓(Hostetler & Huntington 1967, 1968)，以及其他學者(如彼特斯[Peters 1965]，班內特[Bennett 1969])對北美哈特萊茲人(Hutterites)社會化過程的研究成果最令人印象深刻。我在本文所討論的重點是要以一個具體可運作的定義，來說明一般人與心理異常者之間的差異；一般人即使曾經歷過不好的童年經驗，也可以在日後的成長環境中自我調適，而後者則無法辦到，童年期的經驗將影響他們一輩子。

最後一篇文章〈人格研究的未來：人類學觀點〉（第10章）的目的有二，第一是要指出個體心理學過度推論社會整體文化特質之謬誤。第二點是要強調，研究文化學者有必要從比較觀點來體認自己的文化。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

例如，艾瑞克森(Erickson)若曾仔細分析美國文化，便不會荒謬地認爲，德國人的反猶情結是因爲懼怕猶太人那種令他族聞之色變的割包皮習俗。他也應該會發現，他所描述的德國人，在觀念上總是認爲猶太男人沾污了德國婦女的潔淨之身，這種講法事實上與美國白人對黑人的刻板印象及態度如出一轍。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第七章

禁　　忌

97 「禁忌」這個字眼對大多數人來說，往往會聯想到被無以名之的恐懼及習俗所糾纏的「無知的原始人」。這樣的印象當然不會適用於像我們這樣的文明社會。

也許有？

人類學家提出一種見解：用「民族學的觀點」來觀察自己的社會。這個視野讓一般人過去視爲理所當然的事物，都以嶄新的面貌呈現出來。其中有人會發現，我們的社會也和原始社會一樣，存在著許多非理性的現象，現在我們就以這種角度來認識禁忌。

基本上，禁忌是要禁止人做某些行爲，不遵行的話，在人的內心就覺得會受到神秘的懲罰。這整個過程無法以常理或科學的原則予以解釋。當然不是每次觸犯禁忌都會受到懲罰，禁忌也有輕重之別；並不是每個社會的所有禁忌，都會被該社會的每一個人所察覺，正由於它的不可察知，眞正的禁忌在犯忌者內心會引起恐懼或憂懼，此時就會有某些人被請去解除犯忌。

「禁忌」(taboo)這個字來自波里尼西亞語，禁忌體系在當地有高度的發展。薩摩亞人(Samoa)稱它爲tapu，夏威夷語是kapu，不過一般是以東加(Tonga)語的t'abu（也就是英語的taboo）流傳最廣。

† 本文原發表於*What's New*, Summer 1958, No. 206, pp.12–15.

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在今天的社會裡，最普遍而歷史最悠久的禁忌，仍然是和飲食有關的禁忌。澳洲的布須曼人(Bushman)絕不吃部落長者視爲禁忌的食物，不管有沒有被人察覺，犯忌者都會遭到嚴厲的懲罰。被舉發者會被處以殛刑；未被舉發者，也多半會生病而死。與此相似的例子有：阿拉伯人及猶太人禁吃豬肉，印度人不吃牛肉，天主教徒禮拜五不吃肉。雖然在這些社會，觸犯吃肉禁忌的下場不像澳洲土著社會那麼嚴重，但對該社會而言仍是一件很重要的事。另一個雷同之處是，他們都認爲禁忌可以被解除：布須曼人靠老人來解忌；阿拉伯、猶太及印度人在祭司的指引下奉獻犧牲以贖罪；而天主教徒則仰賴教皇的天命行事。

印度南方的托達(Toda)社會，有個神聖的節日叫 Madnol，在這個
節日裡不能舉行任何婚喪喜慶，也不能沐浴、修剪指甲或洗衣，米穀 98
內不能攙入乳汁同煮，所有村裡的物品也一概不能攜出。在古希臘社會裡，眾神的節日都是神聖的，在這些節日裡，作任何事都有禁忌。柏拉圖(Plato)對此解釋道：「神因憐憫吾眾生而勞苦，因而創造神聖節日，使吾眾可以在安息與勞動之間有所調節。」猶太人的希伯來贖罪日(Day of Atonement)稱作 Sabbath Sabbathon，在這一天，任何工作都需禁止。而根據聖經利未記(Leviticus)所載，只要違反禁忌便會遭遇不測。

這種影響至今仍在，美國許多州的法律規定禮拜天爲安息日，禁止人民工作。前幾年曾有州長想改掉這種過時無效率的法律，結果不僅徒勞無功，而且還差點被州民罷免。目前全世界流傳很廣的禁忌，還有亂倫禁忌、兩性隔離，以及食人肉等。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

危險的鎖鏈

人類爲什麼會遵守禁忌？曾有許多學者提出解釋。弗來哲爵士(Sir James Frazer)在巫術與科學之間看到共通的原則：兩者都建立在一種不變的法則之上。在人類的觀念裡，巫術與科學都是基於因果關聯的法則，透過實證找出因果關聯的是科學，而無法從中加以證實的則是巫術。依照弗來哲的觀點，禁忌是負面的巫術：因爲它是透過禁止某種行爲，來避免特定的、不幸結果的發生。

這套理論在人類學界行之有年，但基於兩點理由，它卻無法圓滿解釋人類對禁忌的依附。它在科學背後的那套心靈過程是經驗式的：當結果不斷否證〔理論〕時，則理論必須修改。而巫術與禁忌背後的法則是教條式的(dogmaticism)：這套公式即便被否證，也會被持續沿用。這套理論最大的問題在於，它認爲禁忌會因爲科學的進步而消失，但是事實並非如此。我們目前在科學上的成就，已遠遠超越原始人及羅馬時代的祖先，但直到今日，我們對禁忌的信仰並未停止。

馬凌諾斯基的理論使我們對禁忌的瞭解有一些改善。他認爲禁忌是巫術的一種形式，足以填補人類知識的空隙。不管有沒有這些缺陷，人類的生命都得以往前推進，巫術是提供我們一種方式與態度，指引我們一套行爲的模式，並給予心靈安定之感。不過馬氏這套理論與弗來哲的理論有相同的缺失。如果禁忌是爲了彌補知識的不足，那麼當知識增加時禁忌應當會消失才對。此外，馬氏的理論更嚴重的缺失在於，禁忌非但不能給予人類心靈安定之感，反而會給違犯禁忌者帶來內心的焦慮。以親子與手足之間的亂倫禁忌爲例，它填補了人類哪方面知識的不足？對於這種禁忌的瞭解，不僅沒有帶給違忌者內心的安定，反而引發一種恐懼之感。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在這一方面，精神醫學界所熟悉的是佛洛依德(Sigmund Freud)的理論。佛洛依德認爲亂倫禁忌源於家庭三角關係中的戀母情結(oedipus complex)。嬰幼兒時期對異性父母親的依戀遭到悍然拒絕或挫折時，只會造成性的壓抑，其原始的性驅力不會因此完全消失。亂倫禁忌與因違犯禁忌所引起的恐懼可說是對情感壓抑的「反動」(reaction formations)。在《圖騰與禁忌》(*Tetem and Taboo*)一書中，佛洛依德針對一個遠古時代的假設說明禁忌的源起：在原始社會裡，父親全盤控制其子，並有權擁有所有的女人。兒子因憤恨之至，殺父食肉以享父親的能力。但兒子因此行徑而永遠陷入哀悔與仇恨之中，於是他們彼此約定，選擇一種「動物」爲圖騰以替代父親，並禁止吃這種動物的肉，也禁止近親間發生性關係。 99

這個理論的基本謬誤之處其實早已被指出來：沒有證據顯示在人類歷史上，曾經存在過這樣一個原始族群。這個「事實」只是澳洲人類學者雅特金森(Atkinson)所提出的一個理論。事實上，這個理論無法解釋核心家庭之外，或範圍更廣、型態更多樣的亂倫禁忌。而且他所提到的禁忌，都只限於食物的禁忌。雖然佛洛依德的理論是基於這種未經證實的假設，但他和其他前輩學者們至少提供了我們瞭解禁忌的一種方式。

科學的原則是以最簡單的理論來解釋最多的現象，因此，一個有關禁忌的科學理論也應該具有解釋各種禁忌的能力。目前看來很重要的一點是，雖然所謂的禁忌非常多樣，但基本上卻離不開幾個成份：如食物（包括吃人肉）、性、生命禮俗（出生、成年、結婚、死亡）、神聖人物及有神秘力量的物品等。這些範疇的共同成份是什麼呢？那就是：危險性。這些危險物品或危險狀況，可能會危及個人或個人所屬的社會，由於人是群居社會的一份子，所以社會的危險也就等於個人的危險。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

禁忌的這個基本成份〔即危險性〕可能引起人們情緒的不安，這一點並不難理解。食物是我們維持生命的主要成份，但吃了不對的東西卻可能喪命。性是生命的源頭（即便如初布連人[Trobriand Islander]並不重視生父是誰，但仍相信父親是重要的開路先鋒）。在所有社會中，性嫉妒都是悲劇的起因，因爲它會引起情殺或情傷。性行爲會使人在生理上耗掉許多能量，往往會影響宗教儀式或日常生活的進行，這就是爲何古羅馬人或世界上眾多族群，都在舉行宗教儀式之前，要求信徒節慾淨身。例如，羅馬的Ambarvalia節就是一例。這也是爲何有許多社會只靠孩童來從事宗教儀式，因爲他們是潔淨的。曼德堡(David Mandelbaum)在寇達斯(Kotas)印地安族的調查，也有相同的發
100 現。另外在我們自己社會裡，教堂禮拜儀式的少年詩歌隊，或結婚典禮上的花童等，都是大家熟悉的例子。

至於生命禮儀，不論其轉變程度的大小，都需要將人或事件重新調整與編組。有的是在整個團體或部份團體裡加入新成員，有的則是淘汰舊成員。神聖人物具有超自然或俗世的力量，或兩者都有，他們往往可以掌控其他人的命運。有神秘力量的物品則會影響一個人的生死與禍福，它們有的是人們從未見過的陌生人或陌生的東西或物品，有的是數字、時間、姓名、植物、動物、屍體、地方、儀式、廟宇或天災等。至於吃人肉的儀式，則遠不如禁止吃人肉來得普遍。甚至在有吃人肉習俗的部落裡，也禁止吃同部落族人的肉。我們相信一個允許吃自己族人的部落不可能持續存在。

所有這些都與個人或社會密切相關，每一個社會爲了保護所屬個體及群體的存在，都會有一套特定的象徵體系，來表徵他們對存續問題的共同關切。這種關切呈現兩重面貌：無時不在的族群團結，以及久久長長的族群存續。基本上，這就是牛津大學芮克里夫布朗(Radcliffe-Brown)所提出的理論。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

語言、漢堡及性

語言是全人類共有的一種象徵符號。每個社會都需要一個常用的象徵體系，而語言正符合此一需求。不過爲了增強社會的團結及持續，社會還需要一些更強而有力的象徵，亦即具有神聖與禁忌性質的象徵。所謂的神聖性，包含一些闡明社會團結與存續等正面屬性的象徵；而與禁忌有關的則是爲了相同目的而規定的負面象徵。它們可說是一體的兩面。神聖性基本上具有需要履行義務的屬性，而禁忌則總是禁止某些行爲的發生。如果不將神聖與禁忌這兩種力量緊密的結合，任何一個社會都不可能整合與延續。

這個理論可以用來解釋所有的禁忌。我們不能拿漢堡招待上賓，也不能在用餐完畢後打嗝，或在喝湯時發出聲音。作爲一個有教養的美國人，我們不僅約束自己吃些甚麼，也約束自己吃東西的方式。一些不雅的飲食行爲，只會出現在「低級的人」、「沒受教育的人」或「外國人」身上。透過這些象徵性的指標，人們藉此區辨我群與他群的差別。

我們的社會向來就不重視葬禮，今天在都市裡我們已很難看到莊嚴肅穆的喪葬儀式。但無論如何，我們還是遵守著許多喪葬禮儀。例如，寡婦不可以穿著花色鮮豔的服飾，也不可以讓人覺得舉止輕浮，悼殤者也只能擺出肅穆的神情。這些行爲事實上都對死者沒有絲毫助益，他們甚至可能反對生者的祝禱。不過這些行爲都是一種象徵，表 101
示對逝去成員的哀傷，也表示這個群體的轉換與再整合。

我們的婚禮仍然充滿禁忌，伴娘必需是未婚者，新娘如果是第一次結婚，則必需穿白紗禮服。我曾目睹一對新人，在交換信物時，新郎不慎將戒指掉在地上。這個婚禮中的小插曲，多年來一直讓這對夫

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

妻耿耿於懷。照理說，這些儀式行爲應該無關乎婚姻的幸福美滿與否。但直到今日，我們還是深信，正式的教堂婚禮遠比法院公證結婚，更可以讓兩人白首偕老。所有婚姻的儀式都包含著神聖性，破壞這種神聖性是一種禁忌。

性禁忌在我們現代文明社會仍然相當普遍。我們不僅和其他族群一樣有亂倫禁忌，而且正如金賽(Kinsey)的性學報告所說的，我們對於性行爲的方式以及作愛的地點都有很嚴格的禁忌。我們對電視或電影的性演出有禁忌，在異性面前說黃色笑話也有禁忌。甚至一些與性有間接關聯的字眼，都在禁忌之列。例如在三、四十年前，我們稱公共廁所爲 W.C.(水箱[water closet])，最近十幾年來，公廁的名稱改變如下：從盥洗室(lavatory)、洗手間(washroom)，休息室(restroom)，男士／女士間(men and ladies)，到國王／皇后間(kings and queens)。在美國南部，我看見有人把廁所稱作「便利屋」(convenience houses)，未來我們的廁所如果只打上正、負符號，一點也不奇怪。這並不表示我們本性好變，事實上我們這個族群，在很多基本的以及細微之處都很少變化。不過我們的這種變化，可以看作是清教徒對性的反感，這點對於清教徒社會組織的存續是很重要的一點。

我們對很多東西也有禁忌，例如有關國旗的神聖性，毋庸贅述。毀壞國旗是一種禁忌，因爲國旗象徵我們國家的偉大。此外，不論男女，都不該穿著異性的服裝。在我們的社會裡，兩性之間的衣著不許混穿，因爲服飾是男女分際的表徵，透過它而達到兩性間的平衡與穩固。許多男性俱樂部拒絕女性會員加入，也是同樣的道理。

我們可以看到前面所提的幾位學者，對晚近的禁忌理論（關於族群凝聚力與存續理論）的貢獻。弗來哲認爲禁忌不是人類反覆無常的幻想，它們具有實用的目的。馬凌諾斯基則引導他的人類學同僚探索外在表徵背後的意涵，以及人類行爲的心理機制。芮克里夫布朗集眾

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

家之說，提出禁忌對於整個社會的象徵意義。不過佛洛依德對人類心靈奧秘的深度探索，也沒有白費工夫。雖然人類學家已指出，這位心理學之父所描述的戀母弒父的原始社群並無史實依據，不過人類學者還是肯定心理學觀點對於解開禁忌之謎具有極大的貢獻。人類學家從人類的多樣文化中，建立各種不同的禁忌象徵理論。但是如果沒有佛 102
洛依德提出依底帕思情結的觀點，人類學者將很難說明：爲何親子與手足之間的亂倫是人類唯一普同的禁忌？爲何任何社會的人只要觸犯了這個禁忌，都會產生極度的恐懼？從象徵的層面來看，親子與手足的亂倫禁忌保障了人類社會最基本的生存單位——核心家庭——的穩固與持續；從心理學的角度來看，佛洛依德所謂對壓抑衝動「反動」的理論，似乎進一步說明了觸犯亂倫禁忌所引起的恐懼之情。

很顯然的，禁忌在文明社會的重要性並不亞於它在其他社會的地位。儘管禁忌的形式有所差異，但是禁忌所蘊含的個人生命與社會凝聚的社會心理需求，則會不斷運作以引發新的禁忌，或將之取代。原始社會裡第一個禁忌的出現，可能是基於一種動物的本能，亦即當他們發現陌生人或陌生的東西接近時，所表現出的自衛或畏縮行爲。這種本能反應變成一種習慣，成爲彼此溝通此種訊息的符號，並將它傳授給下一代，這就形成一種禁忌、一種部落凝聚力的象徵。即便在古羅馬社會，陌生人與陌生的事物也都是一種禁忌，例如羅馬人向來慣用銅器，當鐵器初被引入成爲日常用品時，便被視爲宗教儀式上的禁忌品。

不過隨著時間的流逝，任何社會的子子孫孫都可以不知所然的謹守著古老的禁忌，或者以新的禁忌來轉移其對舊禁忌的需求。後者正足以說明，爲何年輕的夏威夷國王卡美哈美哈二世(Kamehameha II)，會大規模地丟棄舊有的古老禁忌。他並不是要完全放棄禁忌，他只是在該社會轉型爲基督教國家之後，以新的禁忌取代過去的老舊禁忌。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

任何社會遵循禁忌的程度，或改變禁忌形式的機率，與個人對安全感的需求以及該社會對穩定性的要求有直接相關。在東方許多鄉村社會中，每當發生地震、乾旱或流行疾病等天災時，就會出現更多的禁忌，並會以更徹底的方式遵從古老禁忌。同樣的，古羅馬人每當有子弟上戰場，或是城堡被敵人包圍時，也採取同樣的辦法。我們現代社會亦是如此，每逢戰爭或瀕臨戰爭時，國旗就變得比平常更具禁忌的性質。我們會更加防範陌生人及陌生的事物，對於領導者的服從性也增高許多。有些領導者在部屬或百姓的心目中，會具有韋伯(Max Weber)所說的領袖魅力(charisma)之特質，如果想挑戰這類人，恐會引起群情激憤，就如薩摩亞的宗教領袖或印度聖牛遭到危害時所引起的反應一樣。

103 只需檢視任何一個軍事機構就可以將禁忌原則說得非常清楚。毫無例外的，這些機構都是爲了緊急的戰事或即將瀕臨的戰事而設置，因此在這樣的武裝單位，我們可以發現到比其他地方更多的「不能作的事」（禁忌）以及「表徵權力的徽章」（神聖事物）。一旦拔除這些象徵性的禁忌或權力的表徵（無疑的，這事關重大），我們便等於失去足以防衛國土的軍事機構及力量，其結果將會把個人及社會推向危險之路。

幾個世紀以來，我們不斷在共產主義／獨裁政府，以及資本主義／民主政府之間掙扎。因此我們對共產黨及共產主義便一直存有戒心（以人類學的標準來看 這也是一種禁忌）。問題並不在於我們被誤導，或者是一般人對共產主義有所誤解，而是因爲我們作爲一個人，感覺到有一群男女，他們是共產黨員，他們的共產思想會危及個體的安全以及群體的存續。由於這方面的心理禁忌變得如此嚴重，以至於共產主義這個字眼，一旦在公開場合提起就會遭受抨擊，與共產主義相關的思想課程也不能在校園裡傳授。甚至，有人看來好像有共產思想，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

或無意間與一個共產黨員喝杯咖啡，都會被認爲有罪。這就好像一個不知情的人，觸犯了禁忌就被認定是個罪人一樣。

瞭解了禁忌的原由，並不會稍減違忌者所可能遭受的懲罰，不過它倒是可以讓我們瞭解，有些禁忌之所以不那麼嚴苛，乃是因爲它對我們個體的安全及團體的存續，威脅沒有那麼大。不過這並不是說，我們可以達到一個免除所有禁忌的狀態。只要人存在一天，他就必然會有一些不易解決的個人或群體問題（例如人人必然要面對的死亡與愛情），或者某些超越人的能力所及，或所能理解的情況（如今天的太空發展）。當我們的社群愈大，彼此的接觸愈廣，活動愈多時，個人安全與社會存續之間的動態關係，就會變得更爲複雜。

禁忌是人類在不斷變動的生命旅程，以及滿佈著驚喜的世界中行進時的一套參考指標。由此看來，只要它不至於完全左右了我們對現實世界的掌握，許多禁忌不僅不錯，而且在我們的生活中還相當必要。事實上，我們若能更強調婚禮的神聖性，而不要太在乎婚禮之後蜜月旅行的肉體歡樂，或者多花一些心思想想家庭生活中，家人間某些禁忌行爲的本質，以維繫家人間應有的互動關係，如此一來，不幸的婚姻與問題青少年等社會問題應可大爲減少。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第八章

抑制與壓抑：以四個文化爲例的心理學詮釋†

問題所在

104 「壓抑」(repression)一詞在這裡的用法是根據佛洛伊德的解釋，即「在意識與表情上排除痛苦與不愉快的東西」。(1) 按照這個定義，這些被壓抑的東西都深埋在潛意識裡。本文所指的抑制(suppression)，則是一般日常的解釋：指因爲外在條件而刻意限制某些行爲發生。不過，雖然刻意抑制住那些行爲，想要從事該行爲的念頭並不一定就會因此從意識中排除。一般來說，這種被抑制的部份並不會埋藏在潛意識裡，它可以隨時被輕易地召喚出來。根據佛洛伊德的解釋，我們常常討論到的罪惡感，可以回溯到嬰兒期對父親或母親的情慾，這就是壓抑的絕佳例子。另一個例子，很多駕駛由於忌憚巡邏警車或害怕

---

† 本文原出版於*Psychiatry*, Vol. XII, No. 3, 1949, pp. 223−42. The William Alanson White Psychiatric Foundation, Inc. 1949.

128 1. William Healy, A.F. Broner, and A.M. Bowers, *The Structure and Meaning of Psychoanalysis*, New York, A. Knopf, 1930, p. 218. 這裡使用的「不愉快」(unpleasant)一詞被Robert R. Sears在'Survey of Objective Studies of Psycho-analytic Concepts'一文中批評[*Social Science Research Council Bull.* No. 51 (1943); 156 pp; 見 p. 105]。但是這部份批評並不影響本文的使用，我們也可以用「某些」來取代「不愉快的」一詞。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

發生意外而遵照速限行駛，這是抑制的例子。經過多年行車經驗之後，開車的人可能會自動遵循各種交通號誌；但是有些人並不瞭解限速規定、法律、可能的意外、不智的行動等可能導致悲劇的因果關係。

每一個社會都會對它的成員設下一些限制，不管是在個人生命的早期或晚期階段。因爲沒有一個人能夠充分意識到他所處社會的所有限制，而且抑制通常也是從壓抑開始，所以很顯然地就一般情況而言，每一個社會裡的個人都會受到一些壓抑的力量和一些抑制的力量。然而，有一些文化比較傾向用壓抑作爲社會化的機制；而其他文化則傾向用抑制作爲社會化的機制。如果一個文化比較強調用壓抑作爲社會化的手段，外在的控制將會比內在的控制對個人來得重要。如果一個文化比較強調以抑制作爲社會化的手段，那麼內在的控制將會比外在的控制來得重要。第一種類型社會的基本生活型態比較傾向於以情境爲中心(situation-centered)，第二種社會則傾向於以個人爲中心(individ- 105
ual-centered)。

這個論點顯然相當類似已故的潘乃德博士(Benedict)在她的日本研究所提到的觀點：

> 眞正的恥感文化倚賴外在強制力以達到善行，眞正罪感文化則倚賴內化的罪惡自覺。羞感是對他人批評的反應；一個人由於被公然嘲笑、擯斥，或自以爲受到嘲笑而感到羞恥。不管情況爲何，恥感都是強烈的強制力；但其先決條件是必須有一群觀衆的存在，或者至少幻想一群觀衆的存在。罪感則無需此項先決條件。在某些國家，名譽意即依個人心中的理想自我而行動，在此，一個人的過錯雖不爲外人所知，也會爲罪惡意識而苦惱，而他的罪感確可藉告白而減輕。(Benedict 1946:223) *

* 【譯註】本段引文係譯者直接錄自黃道琳譯，《菊花與劍》(1979, 桂冠圖書公司)，頁203。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

然而，本文與潘乃德博士對這個主題的處理有下列三點實質上的差異：第一，潘乃德博士是以日本和美國或西方兩者做比較，而本文則選擇四個文化來比較分析：以德國和美國說明壓抑重於抑制；日本和中國則是抑制重於抑制的例子。此外，下文將會清楚指出，德國和美國彼此之間，以及中國和日本之間，仍然有差異，而這種差異無法用潘乃德博士的理論來解釋。第二，我將指出恥感和罪感只是個人基本社會化歷程所呈現的表徵而已。整個事實可能用壓抑相對於抑制的觀念來涵蓋會比較適當，它們會使得個人分別對外在制裁或對內在控制有不同的敏感度。一個人如果是在一個比較強調抑制的文化裡被撫養長大的話，他可能表現的行爲是，在不同情境下會講不同的話，這些不同的話彼此之間並不會矛盾到產生羞恥以致於想自殺的情形。而一個人如果是在一個強調壓抑的文化下長大，他的行爲可能涵蓋的一端是個人內心自覺滿意的合理化，另一端則是實際的罪惡感。第三，本文與潘乃德的論點不同的是，雖然潘乃德對日本民族性社會起源的看法比果勒博士(Gorer)在1943年的看法要來得高明，但是仍然不適當、甚至不正確。本文在以下的分析中將會指出，雖然潘乃德對日本人性格的解釋基本上可以應用在中國人身上，但是她對日本人養育方面的描述則不適用。

對性的態度

106 我們也許可以先從藝術開始談起，就這四種文化的繪畫表現來談。在歐洲的繪畫裡，德國和美國繪畫所代表或傳承的最重要主題是女人（本文的主題不在探討歐洲繪畫的基礎是源自於拉丁文化。基督教源起於巴勒斯坦的事實也不是我們討論歐洲基督教的重點。這些在後面的章節裡可以看到。在這兩個例子裡面，有問題的特殊題材都必

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

須和該題材所處的文化模式中的其他事情予以對比檢視。）歐洲繪畫表現最基本的主題就是最美麗的女性形體。譬如說，天使、妻子、母親、妓女、賣花女、在海邊洗澡的女郎等等，都用不同的姿勢，不同的情境，以及不同程度的暗示和誘惑來呈現。不過這些暗示和誘惑基本上是以隱藏的方式來表現以避免淪爲所謂的淫猥。比較而言說，中國及日本的繪畫比較少以女性的形體作爲主題，她們也很少在一般所認爲的文雅高尚的繪畫裡出現。當女性出現在圖畫時，她們通常不是大幅風景畫裡的一個小點，就是穿得密密實實，自然的身體形態幾乎被完全掩蓋。

一般來說，著名的中國畫家大多是以獅子、馬、昆蟲、花、山水、鳥、魚等主題作畫而出名。也有一部份是以處理男男女女的人物主題而出名，不過這類人很少名列偉大畫家之流。同樣的情況在日本藝術裡也很普遍。雖然靜物畫在美國藝術也有一些重要性，但是大部份西歐及美國的大師很少因爲處理這類主題而成名。

在中國與日本，春宮畫同樣具有很長的歷史。繪畫裡的女人一般不是以誘惑的姿勢出現。她們與其性伴侶大多以生活的眞實面，戲劇化地表現到非常細微的程度。在中國，傳統上以春宮畫維生的畫家雖不會得到公開的讚譽，但這一類畫若是由有名的畫家所畫，將被認爲有如古董般的價值。

此外，欣賞這些畫的方式也很重要。士大夫是最受尊敬的階級，他們不會公開地欣賞這些春宮畫；他們的公眾生活絕對不含性的成分。但是大部份士大夫與其妻妾在臥房內，或與妓女一起看這些坦率的圖畫時，並不會感到避諱或不安。他們也許不會細讀春宮文學，但是如果情況許可的話，大部份人大概不會拒絕看那些春宮圖。對清教徒或者中產階級的美國人來說，私底下在家裡看這樣的圖畫，在公開場合卻又表現出對春宮畫沒有興趣，代表一種不一致的雙重生活。但

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

是你如果指著傳統中國士大夫說他在過雙面的生活，他將是會嗤之以鼻。

107 類似這種將雙面生活視爲自然而非偷偷摸摸行徑的態度，也出現在日本，[2] 甚至有過之而無不及。中國及日本的藝術形式要不就是在生活裡完全都沒有性的部份，不然就是以春宮畫的方式對性做最充份的呈現。[3]

從本文第一部份所提出的假設來看，中國和日本文化與安格魯——薩克森——條頓文化在藝術上的差異所表什麼意義呢？簡單地說，這種差異代表處理性的方法是直接或迂迴；同時也顯現出對性的框隔化(compartmentalization)相對於對性的否定。性是人類最基本的慾求之一，一個文化若是以壓抑作爲主要的控制機制，則原本意圖將性驅力從意識層面去除的力量，結果只會使得它以擴散而間接的方式表現。這種文化接觸性的基本模式是以女人爲對象，但又不會太接近到有性的動作。在一個以抑制作爲主要控制機制的文化中，〔對行爲的〕管制是外在的，因爲不會那麼無所不在而全面性。性驅力就會被導向特定的生活層面而可以毫無心理束縛的直接呈現。因此，處理性的基本模式是：在生活的某些層面中完全看不見，但在社會允許的情境下〔如閨房中〕則以直接而毫無保留(concentrated)的方式呈現。

接下來要檢視的是文學作品。眾人皆知自浪漫主義興起之後，在安格魯－薩克森－條頓世界最有影響力的小說主題是男女之間的情愛。

---

128 2. 見Benedict 1946，第9章。她對日本這部分的描述與我類似，但並非完全相同。她說：「他把屬於妻子的領域屬於性愛享樂的領域明確區分開，兩個領域都同樣公開與坦率」(p. 184)。

3. 有人會爭論說色情刊物不是藝術。但如果藝術的意義是生活經驗的產物，那麼不將色情刊物包括在內，藝術就不算完整。像藝術作品一樣，有些色情作品頗有藝術品味，有些則較少藝術品味。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

（當然，也有許多歐洲及美國的許多作品，譬如說湯馬斯·曼所寫的《魔山》(*The Magic Mountain*)，或湯馬斯·沃夫所寫的《天使望鄉》(*Look Homeward, Angel*)，* 所處理的問題及情境都與男女情愛的主題無關）。在另一方面，如果不提中國的小說像《金瓶梅》，[4] 中國和日本小說的確較少以男女情愛作爲主題。大部份膾炙人口的中國小說，如《三國演義》、[5]《水滸傳》、[6]《開唐演義》（很多小說都以不同的朝代爲本）、《濟公傳》、《包公傳》等，其主題都很少或幾乎不涉及情愛。但是像《紅樓夢》、[7]《西廂記》[8] 和《聊齋誌異》[9] 等都是關於兩性間的愛情小說。根據一些研究日本的學者，[10] 日本小說甚至更少觸及男女間的情愛生活。大部份日本小說所描繪的都是對領主的效忠，或者是在兩個或兩個以上領主間效忠的衝突。有很多例子提到妻子藉由免

---

* 【譯註】本書的中文譯本《天使望鄉》由宋碧雲譯（1985年，志文出版社）。原書副標題爲：一個被掩埋的生活故事(A Story of Buried Life)。

4. 《金瓶梅》(*The Plums of the Golden Vase*, Arthur Waley撰序; London, John Lane, 1939. Bernard Miall 根據Franz Kuhn版本翻譯成英文。) 128
5. C. H. Brewitt-Taylor翻譯; Shanghai, China, Kelly and Walsh. Limited, 1925出版。
6. 一部份由P.S. Buck翻譯; New York, for Members of the Limited Editions Club, 1948。
7. C.C. Wang翻譯, Garden City, N.Y., Doubleday, Doran and Co., 1929出版, Arthur Waley撰序。
8. 《西廂記》(*The West Chamber: A Medieval Drama*), Henry H. Hart 翻譯, Stanford University Press, 1936出版。另有S.I. Hsiung翻譯本*Hsi Hsiang Chi: The Romance of the Western Chamber: A Chinese Play Written in the 13th Century*. London. Liveright, 1936出版。
9. 一部份由Herbert A. Giles翻譯; Shanghai, Kelly and Walsh, Limited, 1908 and 1916出版。另參見《中國的鬼與愛情故事》(*Chinese Ghost and Love Stories*) Rose Quong譯, New York, Pantheon, 1946.
10. 感謝K. Colgorve與W.K. Opler提供日本小說的資料。這部份也與作者所閱讀過日本小說之後的感覺相同。有些日本小說已經被翻譯成中文並在中國出版。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

除丈夫對她的義務，使他能夠自由的效忠他的領主，以此來表示她對先生的忠誠。

108 然而，其差異遠超過量的層次。建立在愛情主題上的西歐小說通常會男主角和女主角的結合當做書中的高潮。通常整本書都建立在追求、困難、誤解以及干擾，而最後結局是兩個主角的形體能夠結合；不過就好像在繪畫中的表現一樣，小說中通常不會描寫實際的結合。大部份的時候，作者都會描寫其中一個主角對異性的火熱慾望，然而此慾望跟實際的性行爲無關。

在中國小說裡，當一描寫到女人，提到男人在追求女人時，就好像在追求其他世俗物品如金子和珠寶一樣。在春宮小說裡，這些角色的性行爲在故事的許多部份裡當然都會被詳細描繪。甚至在其他小說中，在處理性的結合那種坦白的程度，僅能在惠特曼的《草葉集》[11] (*Leaves of Grass*)裡的一些部份看到。《紅樓夢》的男主角〔賈寶玉〕，雖然跟女主角從來沒有眞正的性結合，但是卻跟其他許多女人有性關係，包括僕人在內，同時還追求他心目中理想的情人。此外，他也跟其他許多女人有不同程度的愛慾關係，而且跟一個戲仔有同性戀的關係。這個主題在《西廂記》的發展則相當典型的反映出大部份傳統通俗小說的風格。雖然這些通俗小說從來沒有達到像《西廂記》這麼高的聲譽，但是透過鄉鎭的說書人，它們在整個中國卻擁有廣大的聽眾。在《西廂記》裡，男女主角克服最初的障礙之後，在後花園相會，而立刻就描寫了他們性的結合。剩下的情節都是關於男主角如何能夠明媒正娶女主角，及他們應該怎麼做以獲得正當的社會地位。在很多通俗小說裡的男女主角比《西廂記》的男女主角還快發生性的結合，這些有性描述的篇章被處理得像其他篇章一樣。在經過通常是短暫的追求

128 11. 這本書在十九世紀時在費城被當眾焚燒。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

期之後，性的進展就是一個目標，這在小說裡面從不會被遮遮掩掩，所以當男女主角碰在一起的時候，讀者對接下來的事情一點也不會感到意外。當然，作者不會浪費筆墨去描述女性的興奮，也不會描寫和分析在祈求愛的對象時心靈深處的痛苦，作者對這些都不屑著墨。

比較兩個東方文化的文學和兩個西方文化的文學之後，其結果和比較繪畫後所得到的結果一致。第一，和東方的小說相比，西方的小說更專注性的描述。第二，東方小說將性視爲生活的一部份，所以在描繪性生活時，它會用直率而坦白的語彙來描寫。如果描寫性生活不是小說的主要目標，它就會點到爲主，而將情節很快的移到其他地方。第三，西方小說常將兩性的結合當作主要的高潮，因爲在浪漫派的觀
念中，永恆的慾望以及男女的契合，是最重要的關心焦點。在東方小 109
說裡，主要的問題常發生在兩個人有性的結合之後，因爲婚姻並不只是兩個人之間的事，一般而言會牽涉到整個社會，特別是和雙方家族有密切關聯。最後一點對比在繪畫中也可以看得到。整體來說，中國和日本的繪畫對人物整體處境的強調，遠超過對個人心境和思想的強調。如果社會化過程中強調壓抑，壓力的主要部份會傾向於被內化(internalized)，主要的心理需求將會集中在內心的平衡而不是與外在世界的和諧。在另一方面，如果社會化的過程強調抑制，壓力的主要部份就會集中在與他身邊同伴的關係上，而心理需求的表現將會強調與外在世界的和諧，而不是內在的平衡。當兩個範疇並非互斥時，一個文化中比較強調的某一個範疇，將會在藝術及文學上呈現大多數人格需求的表現。

論述至此，可以看出兩點很明顯的對比：第一，在中國及日本的藝術與文學中，性被框隔化。而在安格魯－薩克森－條頓民族的藝術和文學中，性則傾向於廣泛彌漫在生活中。第二，東方對女性的態度比較直接，而西方比較間接。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這兩個參考點也廣泛地適用於和這兩種文化實際的性生活有關的許多事實。在安格魯－薩克森－條頓文化中，兩性從來就沒有被分隔過，雖然兩性會面的規矩在過去可能比近代要來得嚴格些。另一方面，在中國與日本文化中，自古以來就把女性從許多生活範疇中排除在外。在安格魯－薩克森－條頓的傳統社會中，女性在政府與國際政治上，都扮演著一定的角色，我們隨便瀏覽歐洲的歷史就會很明顯的發現這點。相對的，女性在日本社會裡很少能夠位居高位；而在中國，少數的女人如果能以個人的才華，以及因爲一連串的機會而掌握政治權柄的話，則被看做是一種異端。在中國與日本歷史中，女性角色都相對的較爲渺小。

在宗教裡亦然，女性在安格魯－薩克森－條頓文化中的角色，比在中國和日本重要得多。在基督教的基本觀念中，女性並未被看做與男性平等，而是比較弱的性別，應該被保護與督導，就像其他弱勢的人一樣。但是慢慢的，而且一直沒有間斷的是，女性在有關教會事務上的地位變得越來越重要。經過宗教改革以及新教興起之後，女性在
110 宗教的地位更加提昇。常常有人錯誤的認爲基督教提昇了歐洲女人的地位。但是我認爲，女人宗教地位的提昇和教會無關，而基督教對其他地區女人地位的後續影響，則是因爲安格魯－薩克森－條頓民族在傳播基督福音時，將自己的文化融入他們所傳播的宗教訊息。十九世紀前的中國，以及第二次世界大戰前的日本，雖然女人可以跟男人在同樣的廟宇膜拜，但是在宗教事務上絕對沒有兩性的平等。女人被看做是比較不潔的性別，而在神的面前她們的地位也比男人低一級。

雖然安格魯－薩克森－條頓文化鼓勵兩性之間的連結及平等，但是比起中國跟日本，他們對女性的態度比較間接。例如親吻手的禮節，非配偶或情人間的擁抱，以及像「女士優先」這類有風度的口號，都是對性的態度較間接的表現方式。幾個月以前，在《紐約客雜誌》(*The*

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

New Yorker)的漫畫專欄裡，一位漫畫家抓住了這個基本的矛盾及混沌曖昧。在沙灘上兩個穿著浴袍的男士目光專注在一位穿著長睡袍的年輕女士，從所穿的長睡袍可以看得出來她非常苗條。然後，當她離開後又回來時，身上穿著一件很短的游泳衣，並坐在他們附近。但是沒有任何一位男生將目光移開他們的書。這個漫畫家可能有的想法是，長睡袍在沙灘上是罕見的，因爲這個稀罕所以才吸引了較多的注意力。但更可能的是，他是在簡潔的點出〔男人〕希望得到女人但是又不要太靠近的心理矛盾。

這種矛盾的一個絕佳例證是社交舞。本文的目的不在追溯社交舞的起源。但是在某些文化中，這種習俗的普遍似乎與性是被壓抑或是被區隔化的問題有關。社交舞允許人與人之間有一個相當高程度的親密，但是在其他時候則不允許有如此親密情狀。然而，其接觸的方式或多或少受到習俗的嚴格規範。從我對藝術與文學的分析，社交舞在西方的流行相當明顯的反映出這種矛盾。另一方面，中國對社交舞的抗拒，至少不是全心地接受，也一樣反映出我的觀點。自從十九世紀中葉，許多西方的制度、術語、習俗和科技成就都被中國所接受。某些東西立刻獲得普遍的接受；有一些則受到抗拒或失敗。從文化的觀點來看，這些接受與拒絕完全可以理解。但是有一個不容易解釋的矛盾是，有關婚姻自由與社交舞。前者立刻被接受並且立刻成爲新舊兩
代之間緊張的焦點；[12] 而後者則被一些摩登人士所接受，但卻被一些 111

---

12. 對不同層級學生的調查發現，自由選擇婚姻被給予很高的評價。見Olga Lang, 128
Chinese Family and Society, Yale University. Press, 1945. 另外還有A.L.S. Chin,
"Some Problems of Chinese Youth in Translation"一文，*Amer. J. Sociology* (1948) 129
54:1–9。針對自由選擇婚姻，我也有兩份統計是針對中國北方的兩個大城市（北平與天津），時間是1945至1949年，結果也發現婚姻選擇的自由是最常被提及的主題。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人所拒絕，或者是前一段時間被一些摩登人士人所接受，後來其所拒絕。在一些城市裡，社交舞還被詛咒爲導致中國社會沒落的原因之一，因爲它帶來不道德。但是對現代社交舞的這種批評，從來沒有用在公開嫖妓，以及仍以不同方式存在著的古老蓄妾制度的撻伐。現今這一代中國人，雖然在與父母的抗爭中贏得選擇婚姻的自由，但是因爲一般缺乏認識異性的正常管道，中國年輕人雖然已經有選擇婚姻的自由，但卻無法稱心如意。明白這一點之後，我們對中國人排斥社交舞會覺得更爲奇怪。

如果考慮到兩個基本的參考點，亦即安格魯－薩克森－條頓文化對性的間接態度，和日本與中國文化對性的區隔，我們對這個例子的訝異將會大大地消失。對前者而言，社交舞受到重視是因爲它以擴散的方式將距離與親近加以結合。對後者而言，社交舞威脅並混亂許多社會範疇。〔日本人和中國人〕認爲跟妓女的身體接觸類似跳社交舞，是性結合的開始階段，這是可以瞭解的想法，但是認爲社交舞本身即是目的，或是認爲它是家庭生活的一部份，這種想法〔對日本人和中國人〕就顯得很怪異。

與此關聯同等重要的另一個生活領域和性異常有關，例如同性戀。在美國人的生活中，很多焦點都集中在金賽報告所發表的主題上。首先，以美國人的性高潮對象而論：隨著年齡的增加，採取手淫的頻率會減少，而異性交媾的頻率則會增加；但是在青春期到四十歲之間，同性戀多少仍維持在一個常數。第二，雖然同性戀者作爲主要的高潮來源主要出現未婚男性間，但在已婚男性中也有若干例子。進一步而言，不管教育程度如何，未婚男性的手淫會隨年紀減少，而同性戀如異性戀一樣，會隨年紀而增加。同時在已婚男性間，尤其是受過大學教育的男性，同性戀就像手淫一樣會隨著年紀的增加而漸漸減少(Kinsey, Pomeroy and Martin 1948, 圖 126, 128–133; pp. 488–93)。這些事實

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

非常有趣。但是更有意義的是，對同性戀的態度和同性戀經驗的本質到底是被動或主動的問題。在所有大學生以及曾經和我或我的〔西北大學〕學生討論過這個主題的其他學生，對同性戀或任何與同性戀有關的暗示，都表現出強烈而立即的厭惡反應。金賽報告雖然沒有指出同性戀行爲的本質，但是將男同性戀的口交區分爲「主動」或「被動」二種。十六到四十歲的所有受訪者，被動的比例沒有例外的是主動者 112
的兩倍以上(Kinsey et al. 1948:370–71)。

中國和日本沒有量的資料可以拿來作比較，但是可以做某些質的觀察。潘乃德提到日本時說:

> 同性戀的耽溺也是傳統「人情」的一部份，在古代日本，這是武士和僧侶等高地位人士的正當享樂。到了明治時代，日本爲了迎合西方人的心意，在法律上禁止了多風俗，同性戀也成爲可處罰的行爲。但是今天它仍然屬於「人情」之一，嚴格的道德態度對它是不適切的。它必須存留在適當的位置，不能妨礙家庭的持續，因此，日本人幾乎無法想像一個男然或女人——借用西方人的說法——「變成」同性戀的危險，雖然一個男人可以成爲職業男藝妓。日本人感到特別驚異的是，在美國成年男子居然會成爲同性戀的對象；在日本成年男子只會選擇少年爲同性戀對象，因爲成年人認爲被動的角色有損尊嚴。日本人把一個男人能夠做而不損及自尊的事，畫出了一定的界線，但他們的界定跟我們並不一樣。(Benedict 1946:187–88)*

關於這一段描述最重要的是，它和我們在中國發現的狀況與態度

* 【譯註】本段引文錄自黃道琳譯，《菊花與劍》(民國68年，桂冠出版公司)，頁171。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

高度相似。第一，中國和日本一樣，一個人肯定不會遇到任何鄙視同性戀的情緒化態度。我在中國接受大學教育，根據對同學的觀察，從小學開始，對同性戀的意識或者暗示同性戀的頻率漸漸減低。中小學高年級男生（相當於美國五到八年級）由於處在一個非共同教育的情境，所以學生年紀的幅度相當大，[13] 較年長男生與年紀較小男孩間的同性關係通常會被拿來暗示及開玩笑。但眞的有同性戀的例子發生時則會被拿來當作熱鬧笑料，而不是令人作嘔厭惡。實際上，一點也不會有嫌惡的反應。我就讀的初級中學也是一所男校，對於同性戀的閒話及暗示和先前所提的中小學發生的頻率相當。在高級中學裡（相當於美國的十一和十二年級），我班上有二對被視爲同性戀的同學。一對其中的一個男生三十歲出頭時就結婚了（他的太太住在離學校300哩外的家中），另一個看起來比較女性化，是一位年紀約在十八到二十歲左右的未婚男性。一般而言，前者都被認爲是主動的一方，後者則被認爲是被動的。另一對則兩個都是二十歲左右的年輕男性。其中之一也在二十歲左右時結婚（太太也住在約兩百哩外），比未婚的那個年長一些。但是不像同性戀間常見的類型，這個案例中已婚而且看起來較壯的男性反而扮演被動的一方。

113 從比較的觀點來看，這些同性愛慕的例子，不論被動或主動，沒有一方持有任何困窘而暗示著罪惡感或覺得羞恥的強烈感覺，以下的資料將會顯示這一點。有一天，第一對同性戀者主動的那方，由於和校方發生一些問題，而非常情緒性地感到沮喪。身爲同輩間有點像是領導者，他的許多朋友都對他表示關心，但是仍無法平復他的心情。

---

129 13. 中國小學至中學學生的年齡差距很大，主要是因爲中小學並不是強制教育。因此同一班學生的年齡差距可能高達10、11至25歲。我就讀的小學就有幾個29歲的學生。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

朋友們不太費力的找到被動的那方，要他去安慰他那較年長的朋友。他們詢問的態度和禮貌而溫暖的語言，在這個脈絡裡使得性的元素對每一個人而言都很清楚。年輕的一方遲疑了一下，後來就在他人面前，走到年長的這方來並且和他溫柔地說話。之後，他們握住彼此的手。在另一個例子裡，較年長但被動的那方對於依附(attachment)採取比較社會性主動，甚至積極採取行動接觸比他年輕但較柔弱的另一方。而且只要當他的性伴侶與別人發生爭執的時候，他都會義無反顧捍衛他的伴侶，並且詛咒和斥責引起爭執的他方。他甚至曾被他的年輕朋友公開毆打兩次，但他除了歇斯底里的憤怒叫喊之外並未還手。

在這兩個例子裡，主動的一方表現出勝利和滿足的感覺。他們是被羨慕的對象，同樣地，也常是學院女生傾慕的對象。在一開始產生愛慕的時候，被動的一方通常會被取笑。當這樣的愛慕被提及時，被動的一方通常會強烈否認，但是事過境遷之後，別人對這個人的接納一般而言就會依他在同儕團體中的地位而定。在上述第二個同性戀的例子中，被動的一方是兩人中較年長而強壯者，他是一個很好的學者及相當優秀的籃球球員。他是學校籃球校隊的一員。他特殊的同性戀行爲會受到取笑，但是一般而言他並沒有受到排斥或厭惡。所以甚至當他被比他弱小的主動伴侶公開踢打過兩次後，這種情形仍然沒有改變。在每個事件過後，許多同學會對他歇斯底里的哭喊及不反抗做些評論及私下閒語一番，但是他們彼此之間情感的依附與人際關係的發展仍然一切如故。

在第一個例子裡，主動的一方長得很帥但對公眾事物不熱心。被動的一方比主動的一方年紀小，比較是性好奇的對象。因此，有許多男孩會吹噓他們是同性戀團體中主動的一方，但是他卻沒有什麼可吹噓的。但是一旦情況被確立後，他會勉強的接受，但並不會被厭惡。大學生活則必須接受共同的教育，以同性戀作爲聊天、閒言閒語、或

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

取笑的主題比較較罕見。在大學裡最壓倒性的興趣是在異性戀方面。
114 多數人對偶然出現的同性戀會一笑置之，而一個人如果確實表現出是同性戀被動的一方，才會成爲被取笑的對象。

在更大的社群〔中國社會〕中，對待同性戀的模式相同。人們不會對主動的一方產生厭惡，但是會取笑及輕視被動的一方，尤其當被動的一方是一個資深老練的同性戀者。在清朝末年，北京有許多合法的男妓院，那裡是許多官僚歡樂的場所，就如同他們在青樓逍遙快樂一樣。相關資料顯示，被動的男同性戀者是被輕視和取笑的對象，他們之中有許多人已經結婚，而有許多人爲貧困而選擇此業；但是一般人對他們的看法，和對妓女的輕視沒有什麼兩樣。通常是有點地位的人輕視地位低或沒有地位的人。妓院裡的男演員和女演員，治雞眼的醫生和隨從，都同樣被看不起。

因此，當所有文化都不把同性戀當作性滿足的正常方式時，在美國，由於強力壓抑同性戀的歷史相當長，它被以強烈厭惡的方式呈現，因而只能以一種間接而不是直接的方式去接觸它。在東方的兩個文化中，對性採取區隔化而沒有壓抑，因而可能使〔東方人〕對同性戀的態度傾向於直接而沒有強烈的情緒。[14]

然而這兩個陣營間的不同，比我們到目前所分析的還要深刻。在中國，同性戀會隨年紀增加而減少。在美國，雖然存著強烈的厭惡感覺，但同性戀卻持續存在。再者，同性戀在這兩類文化的表現在質上不一樣。在東方，主動的男同性戀者承受較少甚或沒有社會壓力，但是被動的一方通常或多或少是視爲可恥的對象。於是，除了雌雄同體，

---

129 14. 就我有限的瞭解，德國人對同性戀的態度似乎綜合了東方與美國的文化。雖然一個人（如Hans Bluher）可以出版一系列作品，強調同性戀作爲性的宣洩之重要性，但〔德國〕法律基本上禁止同性戀。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

孩子被賣或去做苦役，或是做男妓賺錢之外，男同性戀在中國通常扮演主動的角色。這情形和美國似乎相當不同：此處舉我們以前說過例子，在十六歲到四十歲的被動男同性戀者，其口交的次數比主動的男同性戀者多兩倍以上。在所有一般中國學生所知的中國色情文學裡，我從沒有讀到或聽過同性戀者行口交是出於被動一方的需求。在春宮畫裡，我也從沒看過一張像這種姿勢的圖畫。然而，就像前面已經提過的，或許由於他們不利的地位或經濟所迫，所以才在口交的行爲中扮演被動的一方，等到環境許可之後，他們大部份都不再做此行爲。 115
然而，在異性戀的口交裡通常是女性吸吮男性陰莖，這種方式在色情小說和繪畫中很常見。

爲了解釋這些不同，有些人可能會回到佛洛伊德理論，認爲造成同性戀的核心因素與心靈深處厭惡或害怕被異性拒絕有關（戀母情結的影響），或者因爲在潛意識中認同雙親中與自己不同性別的那一方（聯結的同性戀 [associative homosexuality]）(Fenichel 1945)。如果這個假設是真的，它主要可應用在有強烈壓抑機制的文化裡，而不適用於以抑制作爲主要社會化手段的文化。強調壓抑相當於一個以個人爲中心的生活型態，會導致個體間的強烈厭惡或依附；而強調抑制則與情境中心的生活型態共量(commensurate)。基於這個原因，根據佛洛伊德理論，深層的厭惡或恐懼會導致對異性的拒絕，或在潛意識認同母親，這種情形在西方文化比在東方文化來得普遍。這種深層的情緒或潛意識中對母親的認同，會導致男性主動或被動的產生同性戀的渴望。但是，沒有這些情緒或者僅以微弱的程度出現時，同性戀只是異性戀的替代品，而且興趣於此的〔同性戀〕男性自然會成爲主動者的角色。

前文已經指出，被壓抑的東西傾向於遁入潛意識而變得在人的生活中無所不在；這種隱藏的精神能量與情緒，遲早會在無法預期的時空下爆發。在另一方面，抑制的機制會在比較直接的外在環境中引發，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

並且會停留在接近現實的心智層次上；在這種情況下，比較不會隱藏精神能量與情緒，所以較沒機會爆發個人的災難。外在環境允許較多的改變及操縱空間。從這個觀點來看，我們可能會比較瞭解關於性犯罪的諸多事實。例如，強暴在美國是太平日子裡頗爲常見的犯罪，而在中國及日本就不是如此。對個別國家做一個簡單的報紙調查，將會對此事較少存疑。在中國和日本，強暴只會發生在戰時或內亂；而只有在缺乏外在的約束時，才會發生範圍較廣的犯罪，如掠奪或是暴虐槍殺。同樣的，在安格魯－薩克森－條頓文化裡中上階級一般而言禁止以言詞做性的表示，因此許多日常語言都需要掩蓋對性的喜愛，在某種情況下指涉生殖器的刺激，他們的反應會像「嘴裡留下不好的口氣」一樣(Hendricks 1934:38)。一般來說，中國和日本則沒有如此強烈
116 的禁忌反對某類語言的使用，但是語言較常依使用對象而決定。知識份子之間或宗教的場合，避免使用世俗的語言；所用的語言都充滿著文學的譬喻。但是，小孩及質樸的鄉民則直接地用強烈的語言來表達有關性的事情。在這種情況下，語言不會被隱瞞，也常常會聽到「幹你娘」這句罵人的話。甚至位居高位的官僚和儒家學者也會在私下說出這樣的話來，特別是當他們被屬下激怒的時候。

宗教和其他文化面向

到目前爲止，本文的討論主要是以性爲主。當我們檢驗這兩類文化中許多不屬於性的活動時，它們似乎也與本文的主要論點一致。從現代人類學者的觀點而言，某些特定宗教（如基督教、回教、佛教）的起源是歷史問題，因此無法用人格心理學的詞彙給予合理的解釋。然而，在這些文化中，宗教的影響與某種形式的擴散——當然，大家都同意宗教的形式受制於科學的分類——相當程度取決於早已存在的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

文化規範所塑模而成的〔該社會成員的〕性格特質，對這種宗教的接受程度。根據對小說的分析，〔東方與西方〕兩類文化在處理性的方式有若干差異。但是實際的差異在範圍上更大。若要描述東方小說和西方小說的差異，或許可以說西方小說通常強調內省或追求靈魂與生命的內在意義；而東方小說通常興趣於另一面，亦即重視外在均衡或追求個人在最適當的社會情境中找到最合適的位置。若從這個看法出發，就很容易瞭解爲什麼基督教在歐洲和美國比在日本和中國更爲生根茁壯。壓抑機制所發展出來的性格與文化，比較強調個人，從而追尋一個無所不在的神。抑制機制所發展出來的性格文化模式，則強調個人的外在關係，從而意圖透過各司其職的眾多神明的信仰，去獲得滿意的調適。

以此而論，爲什麼基督新教在西歐會取代天主教也變得容易理解。天主教較不重視靈魂探索和內在反省，不僅有諸多聖徒和嚴謹的傳教階序，還有難以計數又繁複的儀式，這些都是個人整體信仰中不可或缺的部份，在某方面來說，它比較接近多神教而非一神教。新教則採 117
用簡單的儀式，沒有聖徒，並且重視與神的直接溝通。再者，雖然基督教在西方已有幾百年歷史，並渴望東方能模仿西方，但事實上並無長足的進展，這樣的結果並不令人感到意外。直至今日，中國人信基督徒的比例不到1%，在日本的比例也差不多。[15] 此外，最有趣的是大約三百萬到四百萬的中國基督徒中，僅有約四十萬是新教教徒，其餘都是天主教徒。[16]

---

15. Douglas Haring, "Japan and the Japanese"一文刊於Ralph Linton (ed.), *Most of the World*, New York, Columbia University. Press, 1949, p. 858. John Embree的數據較低，小於0.5% (*The Japanese Nation*, New York, Farrar, 1945, p. 218)。

16. 在日本的天主教徒較少，只有新教徒的四分之一。見John Embree, reference footnote 22, p. 219.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

因此，壓抑與抑制轉化到宗教領域時，也可看出對宗教的不包容性(religious intolerance)與包容性之影響。在安格魯－薩克森－條頓文化中，宗教完全涉及個人靈魂的追求；而在中國和日本，個人精神寄託的才是〔宗教〕最主要的關心焦點。在西方，追求個人內心和平及內在均衡是首要目標；在東方，追求和諧的人神關係則是最被重視的目標。西方宗教重視個人的罪衍與救贖；東方則著重群體的責任以及個人在群體中的救贖。由於這個原因，被詛咒而下地獄在西方被視之爲無法逆轉；在中國，亡者的不幸可經由在世的家屬成員多行善事而獲得抒解。[17]

接著讓我們檢視這兩類文化中某些基本的心理態度，以下引一段潘乃德博士對罪與羞恥所做的最佳註解：

> 總之，日本人把謹慎與自重完全視同一物；一個人不但要細心的察顏觀色，還要強烈的意識到別人會對自己的言行有所批評。他們說：「爲了社會，一個人必須自重」；「如果沒有社會，就無需自重」。〔這些極端的話點出了自重的外在強制力，而毫不考慮到適當行爲的內在強制力。〕
>
> 眞正的恥感文化倚賴外在強制力以達到善行，眞正罪感文化則倚賴內化的罪惡自覺。羞感是對他人批評的反應；一個人由於被公然嘲笑、擯斥，或自以爲受到嘲笑而感到羞恥。不管情況爲何，恥感都是強烈的強制力；但其先決條件是必須有一群觀眾的存在，或者至少幻想一群觀眾的存在。罪感則無需此項先決條件。在某些國家，名譽意即依個人心中的理想自我而行動，在此，一

17. 關於中國宗教及其與基督教的不同，見F.L.K. Hsu, *Under the Ancestors' Shadow*, New York, Columbia University. Press, 1948. 以及Hsu, “China”, in Linton, 註22, pp. 775–85.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

個人的過錯雖不爲外人所知，也會爲罪惡意識而苦惱，而他的罪感確可藉告白而減輕。(Benedict 1946:222–23) *

當潘乃德博士提到恥感文化時，她當然僅以日本爲例。以本文的觀點來看，罪感通常發生在以壓抑爲主要社會控制機制的文化。而恥感則發生在以抑制爲主要社會控制機制的文化。我們不需要到遠處去找安格魯－薩克森－條頓文化中罪感的證據。最近國會甚至通過對日本移民影響重大的移民法，以補償美國曾經犯下的錯誤。(18)

118 另一方面，恥感在中國和日本明顯的是由於一個人的社會關係突然變調而引起的羞愧。恥感廣泛的展現在各種生活層面。它在國際事務和個人事務上同樣的適用。在嚴肅的商業關係和一般的社會應對之展現如出一轍。適當的穿著、合宜的言行舉止、上位者和下位者間的順從與臣屬，若這些慣習中出現錯誤，可能成爲引發恥感的重要原因。傳統中國文人若在公開的文書或私人信函中出現一個錯別字，他將需要經歷一段相當長的時間，才能平息羞愧之心。同樣的，與美國相比，在公開場合說錯話，在日本是一件相當嚴重的事情。

在這種恥感的意含下，我們必須探討「面子」(face)這個概念的意義。一個常見的誤解是「要面子」是中國和日本獨特的現象。其實，任何人只要對美國人公開的和私人的事物做一粗略的觀察，就可知道這種說法並不正確。在很多情況下，美國人對「面子」和「要面子」同樣的關心與重視。但是東方和西方對面子的區別，在於前者將面子指涉並包括一切事物。在一個以抑制作爲主要社會控制機制的文化中

* 【譯註】本段引文錄自黃道琳譯，《菊花與劍》(1999年，桂冠出版公司)，頁202–03。第一段最後括弧內的文字爲譯者所加，以凸顯作者強調的恥感與外在強制力之關係。

18. 見《芝加哥論壇報》(*Chicago Tribune*) March 2, 1949. 129

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

長大的人，比起成長於以壓抑爲文化中主要控制機制的人，傾向於較關心自己在他人面前的表現，以及自己與別人的關係。因此，制度禮節在東方比起在西方有較大意義及重要性。同樣地，在上位者與在下位者之間的關係，例如，男性與女性，官僚與平民，雇主與雇工，征服者與被征服者，在東方社會比西方來得嚴格而愼重。

透過抑制與壓抑這一組重要概念，我們也可以理解「種族問題」。有些人曾經用挫折與攻擊理論來解釋種族偏見(Dollard, Miller, Doob, Mowrer and Sears 1939:151—56; Dollard 1937)，但是單此理論並不能解釋爲什麼偏見在德國和美國是一個普遍的問題，但是卻不存在於中國和日本，或者至少不是以西方那種形式出現。在一個以抑制作爲基礎和重視圓滿外在關係的文化中，爲了處理兩個族群間的接觸，自然會形成不同的〔族群〕地位。傳統上中國稱非中國族群爲蠻夷，當中國在政治上的優越性被確認後，他們很少干預這些蠻夷之人。事實上，中國歷史中對蠻邦的征戰經常是出於專制皇帝的突發其想。一旦征服蠻邦後，中國人對被征服者很少有興趣。很多在中國境內的原住民，在科舉考試及官僚體制上也有所成就。由於他們在既定
119 事物架構中的地位，這些人和他們的後代會立刻被〔中國人〕接受與認可。他們被尊敬或被嘲笑是根據他們在文學上的成就，這和中國的士大夫一樣。

在戰爭期間，日本人對待被其征服的族群，如韓國人、中國人、歐洲人和馬來人，剛開始總是極端的殘酷無情。由於日本人開始時曾經受到西方人不合理的對待，因此日本人想要報復，並且也想要證明他們遠比其他亞洲人優秀。他們通常要這些被征服的民族表現出極端的順服。以韓國爲例，日本人開始時要求所有韓國人完全順從。在韓國有很多韓國人被〔日本政府〕殘酷迫害的例子。但是當日本在韓國的地位變得較穩固之後，日本人越來越接受在服裝、語言及禮節上都

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

有日本化傾向的韓國人。我認識的韓國人中，有許多人對某些上層階級的韓國人寧願當日本人而不當韓國人的現象相當抱怨。那些上層階級韓國人之中有許多人確實有改變，包括與日本女人通婚在內。(19)

德國與美國就不是如此。在這兩個文化中，因為強調以壓抑為社會控制機制，強調內心的平衡，因此，光是統治階級與附屬階級間外在被動的順從適應——例如在德國的猶太人與在美國的黑人——是不足夠的。在南方，傲慢的黑人會被處以私刑。雖然被隔離在猶太人居住區或其他限制區內，德國的猶太人仍不斷成為被集體屠殺的對象。

事實上，在十八世紀的英國社會，許多傑出的黑人不僅曾經被接受，甚至被崇拜(Little 1948:199–202)。但是不到半個世紀，各種形式的偏見卻大量興起(Little:207–09)。這也發生在1911年中國的義和團之亂，當時主要的攻擊對象先是歐洲的教會人士，後來遍及所有歐洲人。然而，在探討安格魯－薩克森－條頓世界的種族偏見問題時，我們必須記得每一個文化迫害的對象與其歷史背景息息相關。在美國，只有黑人受到廣泛而全面性的迫害，其他的少數民族如中國人、日本人、墨西哥人、印地安人等，就與大屠殺沒有歷史性的淵源。此外，許多美國女地主或是餐館的老闆常常提供住宿給來自雅買加或其他地方的黑人，但是對帶著南方口音的黑人同胞卻拒絕給予任何幫助。十八世紀的英國實際上沒有反黑人種族偏見的歷史情境。中國義和團反對歐洲傳教士，必須從當時普遍的貧窮、無知、西方的侵佔，和許多教會 120
錯誤行徑的情境，來理解這個短暫的群體瘋狂。它顯然不需要細密的

19. John Embree針對日本人對外來族群的態度有精闢的陳述(註22, pp. 237–58)。 129
他也提到日本對韓國、中國及其境內原住民的歧視，但整體描述與本文一致。他的資料指出日本人對其境內韓國人的大規模暴力只有一次，發生於1923年大地震之後(頁246)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

計畫，也無所謂實現與否，並且也無法持久。再者，這種狂亂僅在北部和西部出現。在南部有許多省份的政府官員嚴格禁止義和團的活動，使運動無法擴展。最後，這個運動不僅針對歐洲教會人士，也對抗一般的中國官吏和基督徒。總之，不管目標是種族或是其他對象，東方文化中的暴動不像西方文化的動亂那樣，具有深思熟慮與持久的特性。

中國對日本，以及美國對德國

從前面的分析可以看出，一方面中國和日本完全相似，而在另一方面美國和德國也完全相似。這種看法與事實相距不遠。這種相似性是因爲只檢證一個因素：以壓抑或抑制作爲社會控制的主要機制。但當第二個因素被加入時，這個圖像立刻有所改變。第二個因素是對較大社群或國家是否有一致的忠誠。當這個因素被放入考慮時，就可看到日本和中國間有極大的不同，而德國和美國間也是如此。

我們在分析這種現象時，首先必須理解：德國人對國家抽象符號的忠誠，以及日本人對天皇的忠誠這兩個歷史事實，其起源不能僅僅基於個人的投射體系來解釋。然而，當這種忠誠度的有無，和壓抑或抑制的機制連結在一起時，某些特徵在特定的情況下將會出現在某個文化中，例如致力於和平，或者戰敗後的復興。

對較大社群或國家是否有強烈而一致的忠誠，這個因素可以解釋日本與中國現代化發展程度的差異。雖然日本和中國這兩個社會都強調抑制，因而強調個人合宜的外在關係是生活的目標，但是[日本社會中]對天皇的強烈盡忠，意味著每一個個體不僅必須儘快完成自己的義務，也要對天皇所統治的大社會環境盡義務，因而造就出一個平順又徹底的國家組織，能夠採取有效而快速的行動。日本的現代工業與軍

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

事進展，並沒有改變她傳統的社會與政治結構，就是對此觀點的一個絕佳說明。[20]

由於日本人傳統上強調在天皇統治下的適當行誼，因此在戰敗的情況確定下，日本人就會展現全面而狂熱的接受征服者。對個人而言，只不過是將忠誠的對象做了一點改變而已，尤其是當舊有的名號象徵 121
沒被改變時。此時也不會有所謂的羞恥感產生。所有個體必須做的就是帶點修正的態度去適應新的情境。因爲個體對抑制作爲社會控制手段的適應方式是，一旦確立改變的情境後就不會悔恨，因爲個體並沒有受到心理的創傷。對適宜的外在關係的適應，就會在有需要時做出調適。由於對更大的國家象徵盡忠，如果某個習俗被新的征服者所認可，那就象徵權杖下的權力，因此日本人比較不會排斥像社交舞這種習俗（中國人會排斥，不管發生什麼變化）。一旦征服者與被征服者的位置釐清及完全確定後，凡是對國家是好的，就表示對個人也是好的。

中國的例子跟日本在某一方面有點像，但在另一方面又不同。中國文化強調抑制爲社會控制的手段，但是中國傳統上在面對較大的國家體制時，並沒有永久忠誠的象徵。有意義的是在日本歷史中，僅有一個朝代而且是從太陽女神傳承下來，而太陽神被認爲是宇宙的創始者，然而中國歷史有將近二十個朝代，各朝代間不僅沒有關係，而且

---

20. 胡適的"The Modernization of China and Japan"(刊於Ruth Nanda Anshen [ed.], *Freedom, Its Meaning*, New York, Hartcourt, Brace & Co., 1940, pp. 114–21)以及潘乃德(註2, pp. 78–79及該書的其他章節)也有類似的觀察。我提出的論點比較接近胡適，而與潘乃德較爲不同。潘乃德認爲日本的快速發展是「根源於日本人的性格」，而其特性爲「各安其所」(Benedict, p. 79)。根據本文的分析，潘乃德所謂的「日本人的傳統性格」也普遍適用於中國人身上。如果整個接受潘乃德的論點，我們將會預期中國應該和日本一樣，會有快速的工業與軍事發展。但中國並未如此。我認爲這種差異是因爲中國人傳統上對更廣的社會〔邦國〕缺乏一致認可的效忠象徵。 129

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

是一個朝代取代另一個朝代，因此沒有任何東西被視爲是宇宙的創始者，甚至很少將中國社會視爲一個整體。在王朝存在時，皇帝擁有絕對的權力，人民會自動的順服，但也會因爲叛變而改朝換代。取代對君王和其後裔的永久忠誠，中國人更相信與親屬團體間的永久連結。亡朝君王的後代子孫不久就爲人民所遺忘；但是在一般的家族間甚至在系譜上最遠的親族也可以追溯到。很多有錢有勢的家族吹噓他們傳承自一些傳說或眞有其名的官員，而這些人可能是兩千年前的周朝或是秦朝的人。

在此情況下，當中國和日本同樣需要現代化時，中國無法馬上採取快速又有效的行動去面對西方的挑戰，因爲社會組織既不平順也不完整。個人的盡忠是針對家族，而一個人最重要的目標是在家族群體間獲得適當的地位。結果導致中國大規模的工業計畫，雖然跟日本大約同一時期開始，並且有相似的資金和設備，但最後卻潰散而一無所成，對手日本卻迅速往前躍進。中國航運公司和日本的遊船會社(Nippon Yosen Kaisa)懸殊的歷史發展提供了一個例證。

122 在戰敗且被征服的情境下，中國和日本一樣，沒有很深的恨意，因爲個人的心理沒有受到傷害；但是，對親族紐帶的忠誠導致一般人對征服者所建立的新朝代沒有熱誠。在這方面，中國和日本不一樣。再者，中國的征服者如果過度干預人民的生活，將會受到劇烈的反對。綜觀中國歷史，不干預人民的異族王朝統治時間極長；相對的，干預人民生活的本土王朝則相當短暫。中國人民反抗征服者的原因並非對新統治者在情感上的的強烈反抗，而是憤怒統治者帶來的外在不便。

如果〔對人民〕採取放任態度，一般中國人對征服者或是新政權的態度將是漠不關心。他們不會有效率地組成龐大的非親屬團體，或是主動參與類似的團體，除非基本的親屬模式在某方面被改變。到目前爲止，親屬模式的改變通常發生在大的都市中心，但即使是在都市，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這種改變也相當緩慢(Hsu 1949)。從西方傳入的新文化要素，特別是當它契合親屬團體的規範時，將會被〔中國人〕接受，即使對有些規範會比較保留。

在本文中，德國和美國分別代表已分析過的因素之兩種不同組合。德國文化強調壓抑作爲社會控制的機制，從而強調個人主義。但是這種個人主義混雜了效忠國家的欲望。從過去幾百年來的德國學術思潮，可以清楚看到這種著眼於更大結構參照點的火花。就我所知，在歐洲社會中，德國是唯一和日本一樣，可以爲了國家的種種目的而剝奪家庭的聖潔及女性的性功能，而且不會受到人民嚴厲的反對。然而，由於一方面強調較大的社會政治體制，同時夾雜著抑制的機制及個人主義，德國文化因而經常產生兩個極端的衝突。無怪乎黑格爾的正、反辯證法最先在德國興起並風行。

由於極度強調個人與國家間的關係，使得德國人組成一個平順而徹底的大規模組織，可以在歌舞昇平或緊張時期採取有效又快速的行動。德國的工業革命雖然起步較晚，但是她的出口和生產力卻趕上英國，這個事實對我們的觀察提供了很好的證據。一旦失敗並臣服於一個外來的統治者，德國人不僅對征服者沒有熱誠，甚至很憎恨外來者，因爲他們的內在平衡受到嚴重傷害。在一個新的政治社會體制被建立之前，個人因爲缺乏任何實際的社會附著點，因而會覺得失落而漫無目的；但是德國人會很快的擁護任何具有德國本土形式的大幅參照組織：它可能是納粹主義或是它的修正形式；反猶太主義或者其他新運動。重要的是德國人所渴望的架構必須是廣大的，屬於國家規模，並且必須是德國的。在這樣的關連中，有趣的是日本和德國對征服者的外在態度所形成的對比。整體而言，日本人害怕美國將會離開日本；在一個不確定的年代，美國的支持及權威使他們感到安心。在另一方面，德國整體而言對於即將失去所擁有的宰制權力感到憂慮。最近的 123

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

報告顯示，西德人對設立在西德的新政府感到懷疑，因爲他們認爲那不是完整的德國。在這兩個例子裡，日本和德國人都渴望一個更廣的效忠，但是在強調內在情緒平衡的文化下長大的人民，和強調與外在權力和諧相處的文化下長大的人民，他們的反應相當不同。

美國和前面所提的三個國家呈現不同的情況，因爲美國的文化傳統並不強調個體對家庭到國家任一團體的統合忠誠。根據許多學者的敏銳觀察，美國人對任何單一團體具有勢不可擋的控制力感到懷疑，整個憲法和政府中不同層級的權力結構，一樣都是基於監督和均衡的原則。許多社會團體宣稱其成員的忠誠，但是他們大多數都無法持久，也不必然與整體取得和諧。事實上，美國社會群體的典型圖像是，個人處在各種不和諧、矛盾、衝突與順應之中。整個文化立基於以壓抑爲主要機制，以及對個人有益的古老哲學，從而強調徹底的個人主義。

在和平時期，社會建構的努力很緩慢。雖然她擁有豐富的資源，高度的機械化及世界上最高的生活水準，而水災、旱災、塵暴、颶風、龍捲風及設備簡陋的學校等，將會繼續衝擊美國，但很少人會去協調解決這些基本問題，而龐大的生產和經濟能量將伴隨著高度的浪費而繼續前進。

在國家受挫或失敗的時候，或在被征服的狀況下——美國很幸運的從未遭受過——美國人可能會深深感到困擾並且會對抗征服者，不管征服者是否干預他們。他們肯定對任何外來政權沒有熱誠，即使是消極的默認也不會被接受。對理想主義的效忠使得在外表上順應征服者變得很困難。在這樣的情境下，一個人會像德國人一樣較少有失落
124 感或無目的感；但是會去尋求一些積極的行動，因爲美國人習慣於自行處理而不需要別人告訴他做這個或做那個。缺乏對任何單一團體永遠的效忠——例如中國人對家庭，德國人和日本人對國家的效忠——

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

加上在亂局中形成組織的歷史經驗，使得美國人容易進入較大的反對組織，而其速度比中國人更快。

關於起源的討論

前面的分析實際上只是對這個問題的初步探討。受限於篇幅，本文不可能處理所有主題。再者，從性格的角度探討較大的國家議題，其應用性和價值具有侷限性。但是，這兩種文化類型中，壓抑或抑制模式的起源問題，以及與不同模式相關連的性格特質也需要加以檢視。

潘乃德博士嘗試解釋日本人性格的起源，從西方的觀點，〔日本人〕這種性格充滿矛盾。她說：

> 從日本人養育孩童的方式，我們可以瞭解西方人所描述的所有日本人性格的矛盾性。這種養育方式，使日本人的人生觀具有兩面性；我們對任何一面都不能忽視。日本人在恣縱的童年裡成長，此後他們接受各種訓練時，都會存留著過去一段「不知恥」的歡樂生活的記憶。他們毋需在未來之中想像天堂美景，因爲他們在過去已經享受了天堂的歡樂。他們在人性本善、神意慈悲、做爲日本人的無上光榮等等理論裡，間接描繪出童年的美景。
>
> 日本孩童六、七歲之後，逐漸的必須慎重和「知恥」，這項要求背後有最強的約束力：如果他們疏忽責任，將會遭受自己家庭的擯斥。這種壓力雖非普魯士紀律式的壓力，但卻無法逃避。在恣縱的幼年期，有兩種現象已經爲這一發展鋪了路：排泄習慣與體姿的嚴厲訓練，以及父母利用揶揄，使孩童害怕遭受捨棄。由於這些早年經驗，孩童會因怕被「世人」嘲笑、擯斥，而甘心接受種種限制。幼年時可以縱情表達的衝動，現在必須加以箝制；

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 這並非因爲那些衝動是罪惡的，而是因爲它們現在已不合時宜。他現在進入嚴肅的生命階段；一方面童年的特權逐漸受到否認，另一方面也慢慢的得以享受大人的樂趣。但是幼年的經驗絕不會完全消失，他從這些經驗裡尋找許多人生哲理；在「人情」的自
> 125 由享樂上，他又回歸到幼年的經驗。從成年生活的「自由領域」，他一再的回味童年的經驗。(Benedict 1946:286–87)*

這個透徹的理論藉由早期和晚期童年經驗的強烈對比，去解釋日本人性格裡的種種矛盾，但是由於這個理論無法用來解釋中國的狀況，因而是一個不適當的理論。在很多方面，中國文化不像日本文化那樣帶有那麼多而且極端的矛盾。但是從西方人的觀點，中國人的性格同樣充滿矛盾。一個受過教育和受人尊敬的中國官吏與他的朋友們在妓院裡，肆無忌憚地說著淫佚的話，不帶有任何不安，還有什麼事比它更矛盾的呢？還有什麼可以比一個人可以忘記諸神，直到像發生霍亂病一樣的緊急事故時，才又想起神明來得矛盾？(21) 但是潘乃德博士對日本的觀察，童年前後期間不一致的訓練並沒有眞正出現於中國(Hsu 1949)。進一步而言，前後期經驗間明顯的不一致，在美國人的生活中也非常明顯(Hsu 1952a)。

歐蘭斯基(Orlansky 1949)指出，在所有被研究的文化中，兒童養育與性格形成並沒有一致的關連性。在另一方面，我相信東西文化間社會化機制的基本對比——抑制對壓抑——的影響因素應該可以在更廣的家庭生活層面發現。這些因素與潘乃德博士只研究日本所指出的相當不同。

---

* 【譯註】本段引文錄自黃道琳譯，《菊花與劍》(1979年，桂冠出版公司)，頁260–61。

129 21. 對於整個社區採取行動對抗霍亂的描述與分析，參見F.L.K. Hsu, *Science and Human Crises*, 1952a。【譯註：該文收錄於本書第18章。】

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

如果一方面看中國和日本的家庭，另一方面注意德國和美國的家庭，會發現〔這兩類社會〕在量與質方面都有差異。首先，數量的差異是：整體而言，中國和日本的家庭大多超過一對已婚夫婦和兩代以上的較大聯合家族共居在一個屋簷下。相較之下，德國和美國整體來說是較小的血親家庭，由一對夫婦加上未婚子女成爲一個單獨的生活單位。在此情況下，與德國和美國人相較，中國人和日本人在成長的過程中，有比較多的人和較多範疇的親屬會出現在他生活的每一個階段。以抑制對壓抑的理論來說，這意味兩件事情。第一，在成長中的中國和日本小孩的心中，在一般情況下，父母親的形象和其他親戚共同進入他對成人世界的印象。也就是說，從一開始，訓練的來源就相當擴散。相對的，德國和美國小孩的發展一般情況下則完全相反。第二，較大的家庭單位使得這兩個東方文化的小孩，很早就學會瞭解不 126
同類別的親戚對他和他父母的重要性。這就奠下了對外在和諧敏感度的基礎，因爲小孩的生活和父母的態度與行爲都會因爲聯合家庭成員的出現而多少受到嚴重的影響。美國和德國的情形則相反。

然而，與質的差異相較，這些量的差異算是次要的。因爲，如果將兩個東方文化家庭單位的大小與兩個西方文化作比較，立刻會發現其間的差距並沒有想像中那麼大。在中國有許多家庭超過30人，但平均的家庭人口是5.3人，而美國是三和四人之間。日本一般家庭的大小也不是很大。但是如果我們檢視這兩種不同文化間家庭成員理想的甚至是實際的模式，就會發現其差異非常大。第一，甚至在現代化之前，歐洲和美國的家庭已經傾向游離化(atomism)——而現代美國已經比其他國家更快速朝向這個趨勢。歐美血親家庭的基本模式是每一新世代自然的取代舊的一代。而當老一代在既存的架構中不再擁有任何地位時，他們和某些〔受苦〕階層的人一樣，心理上必須承受許多悲苦。在另一方面，中國和日本，即使是在現代，仍然強調對整個家族盡忠，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

而中國的狀況甚至更爲複雜而不均等。家庭的基本模式是年齡〔的增長〕會導致新而更受人尊敬的地位，並且更具重要性。因此，老人家不會產生心裡的悲苦，只有那些沒有子嗣，或者在親屬結構中沒有地位的老人家，才會高唱心靈的悲歌。

這個事情不僅是個人主義相對於整體效忠的問題。或許是傾向於個人主義的結果，一個不爭的事實是每一個新世代自然的取代舊世代，因此安格魯-薩克森-條頓家庭中的雙親，傾向於全盤控制他們的小孩，其他的親戚即使住在同一家中，也不具有訓練的重要性。在這樣的家庭中，小孩在成熟之前很難脫離父母的控制。在另一方面，日本和中國家庭的父母親則缺乏這種動力，也較少具有完全的決定權去控制他們的孩子。甚至他們如果想這樣做，其他的家庭成員，如祖父母、姑媽和同輩親人，都可以設法有效的干擾父母親的權威。

以現在的理論而言，這些差異的意涵相當深遠而明顯。在西方家庭中，較爲獨佔而嚴格的父母親控制，與強調壓抑的社會化機制一致，
127 因此個人傾向於將父母的意象和其他制約力量內化。在東方家庭中，不具獨佔性和較不嚴格的雙親控制，與強調抑制的社會化吻合，因此比較不會將父母的意象和其他制約力量內化。如本文一開始所指出，不管所處文化爲何，對一般人而言，雖然抑制和壓抑兩種機制並存而同時運作，但是此處所討論的兩個西方文化中的個人，比較傾向於尋求內在力量引導他的行動，而兩個東方文化中的個人則比較傾向於尋求外在的環境作爲引導。這就形成罪感和恥感的差別。同時也形成個人主義和所謂的情境主義(situationalism)的差異。最後，那些將每一個情境分開處理的人，比較能夠容忍外在環境的衝突，但是內心掙扎的安頓則比較不容易。因爲心靈的運作必須比社會或文化的運作更爲緊密交織；因此從西方人的觀點，東方人的行爲當然充斥著許多明顯的矛盾。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

摘 要

本章的主要目的在於透過抑制對壓抑的理論，嘗試解釋兩種類型的文化對性格的影響。有四個文化被選來作爲分析：日本和中國文化代表以抑制作爲個人社會化的重要控制機制；美國和德國文化則代表壓抑是個人社會化較重要的控制機制。對於日本和中國文化間，以及美國和德國文化間的差異，我以一個額外的因素予以解釋：亦即對一個較大的政治體制，如國家或君主效忠。本文並未宣稱這兩個因素——抑制與壓抑，以及是否效忠於較大的邦國——可以解釋這四個文化的全部。它們只解釋了那些我認爲是這四個文化最重要的特定現象。

同樣的，兩類文化中在家庭模式上量與質的差異，也無法完全解釋每件事的起源。我試著指出中國、日本的家庭類型和以抑制作爲社會化主要機制兩者間可能的連結；以及美國、德國的家庭類型和以壓抑作爲社會化主要機制兩者間可能的連結。但是這些家庭的不同無法解釋德國和日本對國家的忠誠，以及美國和中國缺乏這種忠誠的起源。事實上，我相信影響後者差異的因素應該到更廣的層面（包括歷史的 128
發展）去尋找。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第九章

人類學或精神醫學：研究對象之界定及其應用[1]

導　言

130 精神醫學的許多假設及發現對人類學的重要性眾所皆知。同樣的，精神醫學研究者也有不少人採用人類學的假設及發現，只是不及前者來得顯著。這兩個學門交流的程度，可以由米德(Mead)、果勒(Gorer)、潘乃德(Benedict)、卡迪納(Kardiner)、羅賀姆(Roheim)、杜寶婭(Du Bois)、林頓(Linton)、杜拉德(Dollard)、拉貝爾(La Barre)、霍尼曼(Hon-

148 1. 本文原發表於*Southwestern Journal of Anthropology* Vol. 8, pp. 227–50, 1952. 本文於1950年10月首次於紐約維京基金晚餐會(Viking Fund Supper Conference)上宣讀。作者不希望給讀者一種錯誤印象，以爲本文所批評的作品都有問題。事實上這些作品正是本文發展的部份基礎。作者在此對他所批評的學者致上最高的敬意。本文也不企圖含括整個文化與人格的領域。本文的主要目的在提出研究人類行爲的學者共同關心的幾個基本問題。本文並不意圖對相關作品作全面的回顧，因此遺珠之憾在所難免。本文作者在此特別向Robert French, Robert Winch, M.J. Herskovits, Ralph Linton, John Embree, Doublas Haring, G. K. Yacorzynski, Tom Richards, A. I. Hallowell, Walter Dyk. Otto Klineberg, Richard Wang, Hottense Powdermaker, John Gillin, William A. Hunt, Joseph Casagrande,以及Paul Fejos等諸位博士致意。前述諸位學者並不必然同意本文每一項論證及觀點，本文所有論點由作者全權負責。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

igmann)、哈靈(Haring)等人的主要作品獲得證實。雖然這份名單不長，不過其表現卻令人印象深刻，而且相關著作不斷在增加。

「文化與性格」(2) 這個新興的研究課題，是人類學與精神醫學交流後產生的重要成果。近年來，在大學裡有此課程的開授，以此爲主題的相關論述也經常可見。這項新課題所提出的主要理論不僅包括文化是形塑性格的重要因素，也強調童年期的重要性。支持這項理論的三個相關理由是：1.嬰兒期的影響力最爲根本；2.童年期性格的可塑性最高；3.性格一經定型後（如被形塑的性格[canalization]）便不易改變。

莫勒(Mowrer)及克拉孔(Kluckhohn, 1944)曾對這種關係提出很好的說明：

> 前人所累積的發明、知識及價值對人類的用處，必須透過極爲耗費時間與經費的「教育」工作來落實。然而，人這種動物卻往往不願意接受這種文化傳承的包袱。有些人甚至徹底拒絕它。有此情況發生時，我們通常會發現是因爲我們的教育過程推動得太快速或太遠。結果這些人便需要經過特殊的「再教育」，才能再被放回正常發展的管道。因此，不正確的「教導」(teaching)將會導致〔受教者〕需要治療，它至少是影響治療需求的重要因素……
>
> 在本章的其他篇幅，我們將探討青少年在現代文明社會成長與生存的兩難：我們一方面將他們當成「學生」，一方面則把他們當成潛在的「病人」……

---

2. Kluckhohn及Murray不贊成以此命名。他們認爲用《自然、社會與文化中的性格》(*Personality in Nature, Society, and Culture*；這是他們合編的書名)予以命名比較合適(New York, 1948)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

131 眾所皆知嬰幼兒時期爲性格發展的重要階段，正如胚胎發育的前幾週是決定個體未來的心理狀態是正常或異常的關鍵期，童年期對於性格的發展有絕對的影響力。

爲了讓性格有最適度的發展，理論上一個新生兒在離開母體後的前幾個月應該儘可能給與滿足。也就是說，透過餵奶、摟抱、輕搖、撫摸及換尿片等照顧方式，用心的回應嬰兒的哭聲及各種需求的表現。儘量減少嬰孩的焦慮及緊張將有利其腸胃功能的發揮，這對嬰幼兒的成長過程十分重要……同樣重要的，積極回應兒童的需求，也會有不錯的效果。

正如十九世紀的傳記都會提及〔童年〕傳承的影響力，約翰·甘舍(John Gunther)在其著作《回顧羅斯福》(*Roosevelt in Retrospect*)(1950)中寫道:

羅斯福有個十分愉快的童年，他從未嚐過困擾大多數小孩的苦澀經驗。如果要說有的話，也只有極少數來自外界的輕微挫折——事實上他是在綿密的護衛下成長——以及家庭內罕見的爭執。據我們所知，他從未被家人嚴厲的責罰；他可說成長在一個幾乎沒有衝突的家庭環境。這也許正是促成他日後自信的泉源，同時也使他容易受感動，而且對外界的批評十分敏銳。

羅斯福十四歲時離開〔倫敦〕海德公園(Hyde Park)的懷抱，整裝前往〔紐約〕葛羅屯(Groton)求發展。不過童年生長環境對他的影響力卻根深蒂固，所以終其一生，羅斯福都深愛著他小時候所熟悉的一草一木等自然景觀。正如心理學家所言，童年對大部份人都有極大的影響；羅斯福當然也不例外（頁167, 170）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

相反的事實

不過對於前面所述, 也有人持不同論調或相反的意見, 這些意見有些來自曾經強調早期教育重要性的學者。茲舉數例如下:

(a)韋恩·丹尼士(Wayne Dennis, 1947)——納瓦和族(Navajo)及霍皮族(Hopi)印地安人的嬰孩自出生六個月起到一歲左右, 隨時隨地都被綁在育兒板上。根據觀察, 丹尼士認爲, 不論這樣的育嬰方式是否對日後有所影響, 至少在一歲的美國白人及印地安幼兒身上我們尚未發現其間有明顯的差異。

> 每一個白人嬰兒的反應都可在印地安的嬰孩身上看到, 而未在白人嬰孩身上觀察到的反應行爲, 在印地安人的嬰兒身上也大多看不到(頁44–45)。

(b)雷頓及克拉孔(Leighton & Kluckhohn, 1947)——這兩位學者發現納瓦和族印地安人的童年經驗與成年後的性格有相當大的差異。他們不禁反思道:

> 納瓦和族印地安人在嬰兒時期受到無微不至的照顧, 童年期 132
> 所受的訓練也十分寬鬆, 並受到大人極度的關愛。在這樣的環境裡成長的納瓦和族印地安人, 爲何會有如此明顯的焦慮現象?……儘管納瓦和族在嬰兒期接受高度的保護與滿足, 但是成年後卻變得非常情緒化而容易憂慮。

這兩位學者提出這樣的解釋:

> 我們的解釋並不認爲從前的理論完全錯誤, 而是由於他們過

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

度強調童年期的影響而忽略後期的事件，以及成年人建立自我的整體情境。如果童年期之後的環境不錯，嬰兒期的滿足很可能爲成年後建構堅固人格的基礎，有可能培育出穩定、自信的成年人格。但是，嬰兒期的滿足只是提供一個可能的基礎，它本身並不保證會完全產生甚麼樣的成果（頁110-11）。

(c)卡迪納(1945)——在《社會心理學新論》(*Psychological Frontiers of Society*)一書的導論裡，卡迪納提到，「基本人格結構」是一個階序體系，它包含了始自嬰幼兒期「投射體系」(projective systems)，而後依序是「學得的體系」(learned systems)、「禁忌體系」(taboo systems)、「純經驗體系」(pure empirical reality systems)，以及「價值體系與理念」(value systems and ideologies)。以阿羅族(Alore)男人的人格結構爲例，作者總結其觀點道：「簡而言之，人格並非單一獨特的因素所形塑，而是該文化各種影響力的總合體」（頁34, 224）。

(d)凱倫·霍妮(Karen Horney, 1937)——霍妮對早期童年經驗的影響力持相當保留的態度。她是詳細論述文化壓力影響神經官能症的一位早期學者。她認爲：

整體看來，童年期的經驗會形成某種性格特質，或者應說是促成某種性格特質的發展。有人可能在五歲就停止這項發展，有人可能到青少年或三十歲左右才停止，此外，也有極少數的人會一直持續進展到老年期。（頁152）

有位出色的精神醫學家更爲霍妮博士的論點下了註腳：

簡而言之，霍妮博士所著力之處完全在目前有關神經官能症研究的方向及其產生的困難。基本上，她認爲現有的研究過於強調童年期的影響力(Thompson 1950:201)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

(e)哈洛·歐蘭斯基(Harold Orlansky, 1949)——歐蘭斯基下了很大的功夫整理當代結合人類學與精神醫學的文獻。他根據這些文獻，比較不同文化育兒方式的差異，例如哺乳的方式（自然哺乳或人工哺乳）、哺乳時間的長短、採自律方式或固定時間哺乳、斷奶、吸吮拇指、母親的呵護方式、括約肌的訓練、行動限制，以及相關的特定影響等。而後他再就這批文獻比對這些特定的童年經驗與特定人格特質間的關 133
聯。對此，他下結論道：「嬰兒時期所暫時成形的性格結構，會因童年期及成年期的人生經驗，而被強化或轉變。」

> 很明顯的，要瞭解某特定教養方式的影響程度，往往只能從父母的養育態度，此養育方式在該文化的重要性，育嬰的方式，以及個人所處的整個社會文化環境等方面著手。簡而言之，嬰兒期因養育方式而形成的反射行爲特質並非構成成年性格特質的主因，個人的成長過程及其與外在社會文化環境間的互動結果，才是形塑性格的基礎。（頁38—39）

(f)艾立克·佛洛姆(Erich Fromm, 1949)——佛洛姆認爲在相同社會、文化底下，大多數人所表現出的人格類型，也就是所謂的「社會性格」，並非由某特定原因所決定。它並不只是以「經濟、意識型態及社會等層面的互動」爲基礎，而且也和人性中的基本需求，如對「歡樂、和諧、情愛及自由」的渴望有關(Sargent and Smith, eds.1946:6）。

我想我已經很清楚指出我對正統佛洛依德學派人格發展理論的不滿，而林頓(Ralph Linton, 1949)、福來士(M.E. Fries, 1947)、墨非(Gardner Murphy, 1947)、哥德法蘭克(Esther Goldfrank, 1945)、溫區(Robert Winch, 1950)等人也都有類似的想法。

雖然丹尼士博士並非否定一歲以內嬰兒期經驗的重要性，然而有別於他的看法，筆者認爲也許可以提出一些問題，並與前述幾位學者

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的論點作一連結。例如，雷頓及克拉孔雖然也承認有些學者過度強調童年期的重要性，但並未清楚指出所謂「過度」是指多少。這兩位作者曾提出，「對嬰兒的疼愛是日後發展成安定、自信人格的重要基礎」，不過我們實在很難從中發展出一套可操作的機制來瞭解所謂的「重要基礎」在納瓦和族印地安人社會及文化裡的意義。缺乏這樣的機制，這兩位學者只發現到「納瓦和族成人所表現出的強烈焦慮，有一部份也許可歸因於當時納瓦和族社會本身的高度壓力。除此也和斷奶期、幼童期的其他經驗，以及超自然信仰等諸因素本身所造成的衝突有關。」總之，這就是他們的著作《人子》(*Children of the People*)的結論。他們無意將所觀察到的這些行爲與《納瓦和族印地安人》(*The Navaho*)一書中所記載的文化要素聯結起來，僅指出納瓦和族社會現在所流傳的巫術、神怪的傳說故事，凸顯了「納瓦和族小孩在成長過成中所經歷過的驚嚇與情感上的傷害」(Kluckhohn & Leighton 1947:135–36)。

134 根據前述卡迪納的論點，我們不難理解他意識到文化的整體力量對性格的重要性。不過，我們若細看他對自己所提出之田野資料的實際「詮釋」，將會有截然不同的想法。除了前面所強調的觀點，卡迪納博士一直視嬰兒期經驗爲最寶貴的經驗。這個觀點在他所描述的阿羅族社會裡也表露無餘。他認爲阿羅人普遍有厭母的傾向，而且他們的性格特質也不利於從事創造性的活動。阿羅人的小孩吐出未完全消化的食物時，他們比其他社會的小孩會發更大的脾氣；他們用激烈的言語來詛咒長輩；也用猥褻的故事來描述自己的父母(Kardiner 1945:147, 150–51, 133–34)。而阿羅族的成人則對任何人都很冷淡；杜寶婭博士在民族誌裡也提到，偷竊的欲望是阿羅族人夢的主題之一；他們沒有眞正的良心；他們很吝嗇；他們經常感到不安，因爲「他們很明顯的表現出不願意浪費任何東西，雖然實際上他們並無食物匱乏之虞」；

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

他們所使用的語彙有很多和「欺騙」的用語有關；婦女離家出走的事件時有所聞，她們有的一去不回，有的則要先生付錢才能享有與她發生性關係的權力，這些都顯示她們的情愛交織著恨的情緒（頁152, 176, 153, 164, 137, 202—03）。

所有這些特質從哪理來?原因是極端缺乏母愛。「打從嬰孩出生後第十四天，來自母親的關愛行爲就變得很零星、不一致且不可依靠」；他們完全沒有來自父母的親情；學步中的小孩很少有人去牽扶；正値斷奶期的嬰幼兒常遭責難與排斥；父母對小孩的訓練方式往往欠周詳而且前後不一；所以這裡的人都怨恨著母親，而終其一生他們不知如何毫無剝削傾向的去關愛別人（頁147）。

除了有許多證據與他的主要論點相反之外，[3] 卡迪納甚至還誤解了某些原始資料，並且還無意中忽略了一些與他的論點相反的部份。例如，他曾引述兩則故事來解釋他所說的：「父母親嚴苛且漫無章法的照顧方式導致深遠而持續的影響」（頁133—34）。事實上，其中一則故事表現出主角對祖母一種無以言之的溫情，而且對太太也沒有敵對的態度；而另一則故事在美國等許多社會也都可能看得到。第二個故事所陳述的是，男孩雖然對失職的母親徹底的絕望，但卻在太太身上找到了補償。整個故事以完美的喜劇結局收場。

對於杜寶娅博士的資料更爲嚴重的誤讀，則出現在卡迪納所謂的「年輕人用不好的字眼來辱罵長輩」。他認爲這種行爲不僅表現出缺乏對母親的認同，而且是「對母親的怨恨與挑釁」（頁150—51）。然而卡迪納據以下結論的資料實際上卻是這樣的：

> 小孩模仿成人的口吻在憤怒時使用淫猥的字眼。罵人時最常

3. 例如，當丈夫公然蔑視，或視錢比她還重要時，哪一個美國婦女不會離丈夫而去？在美國人的語彙中，有多少語詞是用來指涉欺騙？　149

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 用的髒話都是和性行爲有關的語詞。激烈的語詞像:「跟你母親睡覺去吧, 你的父親不行了。」(頁138)

135 這句話與卡迪納的解讀截然有別。阿羅人所辱罵的實際上是別人的母親而不是他們自己的媽媽。辱罵別人的母親是爲了要傷對方的心; 尤其當一個人愈在乎母親時, 這種口語的傷害也就愈大。湊巧的是, 這種行爲在中國、俄國及意大利都很普遍。另外還有一點完全與卡迪納的解釋相反, 而且完全被卡迪納忽略的是, 阿羅族的小孩說他們「會向母親哭訴心中的苦悶」(頁132)。

另一項母親殘缺零碎之照顧行爲的證據是卡迪納認爲, 阿羅族的小孩:

> 所攝取食物的卡洛里〔熱量〕, 也許足夠……然而〔阿羅族的〕小孩卻無法將饑餓壓力的抒解鎖定在同一人身上……分別由三個奶媽餵奶不如由一個人完全餵乳來得有效率, 因爲每個人的乳頭形狀、乳房大小和餵乳的定時性, 以及體味都有個別差異, 這對小孩的情緒影響很大。(頁147)

情況或許如此, 但是根據我們對孩童的瞭解, 也許有些道理去質疑: 對此感覺困惑的究竟是阿羅族的小孩, 還是美國的精神醫學家? 前文引述丹尼士的研究, 應已使我們明白, 嬰幼兒可以在差異很大的教養方式下順利成長。就我所知, 中國人的小孩打從娘胎出來, 便已習慣好幾個人餵他吃母乳。

然而, 卡迪納的確發現阿羅人的若干差異。例如在他傳記中的兩位男主角[4] (Fantan 及 Rilpada)都有比較積極的人格, 在成長過程中也

---

149 4. 此處「傳記主角」(biographees)一詞係指傳記所討論的主角。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

因爲有「父親幫忙照顧」而比較順利。不過在這兩個個案裡，不管個人的特色如何，作者都認爲與文化有關。此處卡迪納顯然是運用一種循環論證的方式。例如我們如何知道文化對個案的影響？卡迪納的說法是，因爲「他們的性格…和其他人不太一樣」，雖然這種「結果無法從資料中得出」(Kardiner 1945:223)。不過他所謂的阿羅族的人格「常模」(norm)又從何而來？他所根據的前面所述的兩男四女生命史，他們都缺乏母親完整的照顧。

沒有人可以小看卡迪納博士在這方面的貢獻，不過我們還是應該重視資料與結論之間是否有更理想的結合方式。

凱倫·霍妮博士的貢獻有目共睹，她的著作在當代有很大的影響力。然而我想借用另一位知名的精神醫學家克拉拉·湯普森(Clara Thompson, 1950)的話來提出一個問題：「霍妮博士對她新的研究取向充滿信心，但她給人的印象是她認爲病人過去的生活史對疾病沒有影響」，但是〔湯普森認爲〕在治療上，「將過去排除在外……只能看到整個圖像的一面，這是一種缺乏基礎的結構」……而「對病人過去的研究對這種防衛體系的根源已經發展出充分的瞭解，可以協助病人去除對它 136
的罪惡感，而衝破病人的防衛體系必然會導致……內心的痛苦」或意圖透過研究者或病患周遭的人較能接受的防衛機制，來掩蓋他先前那套防衛機制來使自己獲得重組」(頁200—02)。

〔至於〕哈洛·歐蘭斯基的結論，雖然看起來很合乎邏輯，不過事實上卻了無新意。他的結論包括所有可能的因素，這等於繞了一大圈以後又回到原點。這種觀點就好比說你要研究法國大革命的話，不但得研究法國這個國家、地理、社會、經濟、政治、宗教及歷史，還得研究地球上所有的人事物。這種觀點當然會使得歐蘭斯基保持這樣的立場：「性格是……漸趨成熟的獨特生物體與其獨特的外在社會環境互動而形成的動態產物」(1949:39)。由此，歐蘭斯基一方面極力強調童

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

年期經驗的重要性（而不是它的不重要性），同時也強調成年經驗的影響力。總之，他強調所有事情的重要性。但是因爲每一個人的生物性狀(biological composition)和整體生活經驗都不同，因而會導致「每個人的性格都是獨特的」這個結論。

沒有人可以否定世界上每一個人的性格都各有其獨特性，許多研究性格的學者都會開宗明義指出這點。[5] 這就像沒有人會否認，世界上每隻狗或每顆石頭都有其獨特性。甚至所有的物理學者都會同意，每一個現象（如電子的運動）也都有許多個別的差異，而不是完全與整體的物理法則相吻合。不過生物學、地質學或物理學的重點是在探討某些現象的相似性，而非個體的殊異性。歐蘭斯基博士強調個別性格的殊異性，不僅否定了人類學研究的科學本質，也將精神醫學的研究，或任何有系統的性格研究，轉變爲人文藝術的討論。套句中國的諺語就是「只能意會，無法言傳」。

目前有關童年期及成年期經驗的研究，以佛洛姆的見解最具特色。他的論點相當接近歐蘭斯基。他否定性格特質是由單一因素所影響，認爲應該考慮整體環境或生物驅力的共同作用。[6] 他甚至更進一步問道：

> 性格結構由個人在文化中所扮演的角色所決定，這個假定是否和童年經驗塑模性格的假定相衝突？

他的答案是否定的。

---

149 5. 參考Gordon W. Allport的*Personality: a Psychological Interpretation*, New York, 1937.或Gardner Murray的*Personality: A Biosocial Approach to Origins and Structure*, New York, 1947)。

6. 有學者質疑Fromm所提出的某些心理驅力。例如，有人可能對所謂的「自由」驅力提出疑問，認爲自由從何而來？

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

〔佛洛姆繼續提到〕我們必需能區辨那些因素會影響社會性格的特定內容，哪些方法會影響社會性格的產出。社會結構以及個人在社會結構中所擔任的任務，都被認爲是社會的心理媒介(psychic agency of society)。這種機制的功能在於能將社會的要求，轉移到成長中的孩童身上……兒童教養方式之所以重要，乃在於它是轉換社會要求的主要機制。我們唯有瞭解何種性格是某特定文化的理想類型，才有辦法正確解讀該文化內的養育方式。(1949:6–7) 137

但是這裡還有一個基本的困難：前者〔童年經驗〕也許與後者〔性格特質〕無關。甚至在一個相當穩定的社會，例如1840年以前的中國社會，我們也無法肯定某種嬰幼兒及童年期經驗，必然會形成某種社會角色。

因此這裡便出現一個明顯的矛盾：一方面，心理學家、精神醫師及心理分析家認爲，瞭解嬰幼兒及童年經驗有其必要性。有些精神醫學者及人類學家不斷強調，一個人的結婚與離婚，早在襁褓時期便已註定(Bergler 1949)，此外也有人認爲俄國人的行爲模式，和他們在嬰兒時期即被父母用厚重的衣物緊緊裹住有關(Gorer 1949)。如今有些俄國學者也瞭解到這點，其中有位學者便認爲，「精神官能攻擊的美國性格」導因於「紙尿片的普及」。[7] 另一方面，也有許多臨床醫師及人類學家根據經驗事實指出，人類的行爲不能光靠嬰幼兒經驗的有限知識，例如尿片的控制，或者其他只出現在嬰幼兒時期的事物，便率而加以解讀或預測。

7. Ivan Pelionok, "Childhood Rearing and the Neurotic Aggressive American Personality" (1950; *The New Leader*, June 17, 1950)。David Olmstead告訴我Pelionok這個名字即爲「尿片」之意，他認爲這整個說法可能有問題。 149

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

總之，如上所述，有些學者針對人類的嬰幼兒經驗深入研究後指出，這些童年期經驗整體而言並不如原先所設想的那樣萬能，只不過是個還蠻有意思的研究主題而已。也有學者堅稱，童年期以後的經驗具有加強或改變性格的重要性。不過這種論點由於沒有足夠實證的基礎，所以對這種論點的堅持，大多只是泛泛之論而已。還有一些學者則完全排除童年生活經驗的影響力。此外，也有學者認爲所有因素，包括人從出生到死，從個體的生理殊異性到社會的整體文化，都應該加以考量。對此，我已指出，這種研究取徑即便不會將所有研究人的「學問」完全消滅，在可預見的未來裡，也會使這門學科的研究價值不受重視。

兩難的解決之道

我花了很大篇幅來闡述問題，因爲我不希望遭人非議，認爲我在
138 攻詰一個稻草人。事實上的確有問題存在，甚至是一個有待解答的兩難問題。

我所提出的解決之道很簡單。基本的矛盾及許多不明確之處，有部份是因爲如前文所提到的學者沒有弄清楚，或者是未認眞區辨人類學及精神醫學研究目的的差異。雖然我們可以確認這兩門學科都是在研究人類的行爲，雖然兩門學科的確可以互相有所貢獻，但是精神醫學所研究的是病態的以及與周遭環境相處有困難的個體；而人類學基本上是研究一群正常、適應社會生活的個人。(8)

關於這一點，有些學者及醫師會認爲這裡所區分的正常與異常的

---

149 8. 確實有少數精神科醫師不限於爲個別病患治療。不過也有某些物理學者或鳥類專家是志在拯救人類。但如果我們將大多數人類學家的作品與大多數精神醫學者的作品相比，當足以說明這段論述的眞實性。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

界線並不清楚。不過事情並不那麼簡單。有些傑出的人類學家採用精神醫學的理論；也有精神科醫師研究人類學，從精神醫學的角度來看，這兩群人所研究的都是個體：即便不是單一的個體，也是一小群個體。但是首先要提出的一點是，精神醫學所研究的是獨立於社會文化之外的個體，而人類學者所研究的通常是被社會文化賦與某種角色的個人。例如，X先生或許比較喜歡擔任角色A，而比較不喜歡角色B。但是實際的社會狀況是，他只能扮演角色B而不是A。所有社會上「正常運作」的人都「必須」重覆作許多他們不一定很樂意作的事，如在公眾面前演講，或擁抱姑媽（相同的，也有很多事是他們很想作，但卻一而再，再而三被社會文化所禁止）。相反的，精神科醫師所關照的對象〔即精神病患〕，卻只做或只願意做他們想做的事，而不是做社會文化希望他們做的事。換言之，精神醫學的研究對象是無法扮演好社會角色或適應文化環境的個體，而人類學所研究的則是能適應其社會文化的個體。

必須提及的第二件事情是，人的個別差異沒有止盡，而且是多方面的差異。但是社會角色的數量有限。從科學研究的角度，各個社會的人都可以分成醫生、司機、教員、清潔隊員、行政官僚、政治家、食品雜貨商、酒吧老板、女裁縫師、父親、兒子、鄰居、白領階級、新教徒、婆羅門等等，但是我們卻會發現他們具有不同的性格類型，這樣的發現具有相當的科學價值。(9)

---

9. 摘要性的討論可參考Kimball Young的《人格與適應問題》(Personality and Problems of Adjustment, New York, 1947)，十三章「人格的種類」(Types of Personality)，頁301–36，或Otto Klineberg的《社會心理學》(Social Psychology, New York, 1940)，十五章「人格的問題」(The Problem of Personality)，讀者可特別留意頁227–36探討人格種類的部份。William Sheldon討論身、心異常的關係，論點相當有趣（參考其作品《人類生理的變異性》[*The Varieties of Human Physique*], New York, 149

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

其間的差異也許可以解釋如下。個人在生理及經驗上的差異遠大於他們在社會文化中所扮演的角色。也就是說，我們可以較確切的複
139 製社會文化的角色，但卻不易複製個人的性格。無論面對任何社會，我們或多或少都能透過對該社會不同角色的掌握，進而對社會組織及文化內涵有較正確的瞭解。雖然從性格的分析，我們可以較深入瞭解組成社會之大多數個體的內在心理，但是無論哪一個社會，即便如阿羅族那樣的小社會，我們也不太容易掌握〔該社會成員〕所有性格類型。

這兩個論點既不新，也非獨創。它們都可以從普通常識來加以理解。我們憑常識判斷都可以知道，要被我們的家人、朋友以及同事所接納，我們必須做許多我們不想做的事，或者放棄許多我們想做的事。我們的常識也告訴我們，任何團體、組織或工作崗位上的人，不論多麼同質，每個人的性格還是有所不同。

正常與異常

我們必須進一步區別精神異常及正常人的差別，前者是精神醫學的研究對象，後者是人類學的主要研究對象。這兩群人不論在外表或對環境的反應方式都有很大的不同。(10) 精神異常的病人無論在意識或

---

149 1942)。但是他的論點是否足以解釋年青人的偏差現象及其他行爲，尚有待進一步考驗（參考其著作《偏差行爲青少年的變異性》[*Varieties of Delinquent Youth*], New York, 1949）。

10. 在本段落，我去掉器質性精神異常部份。近來的研究已經發現內分泌失調與精神分裂症及局部麻痺之間的關聯。未來這兩種疾病都有可能經由一般藥物治療而痊癒。伊利諾醫學院的Meduna〔醫生〕針對Oneirophrenics所作的研究，發現降低患者的血糖值，可以迅速減輕精神分裂的症狀。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

無意識狀態下，與過去的聯結程度都大於與目前的聯結。他可能會因爲小時候父親給的零錢不夠多，到現在還恨他的父親。他也可能會因爲哥哥在親戚面前比較得寵，因而打心底藐視哥哥。他始終記得幼稚園或高中時期所受到的羞辱。對於這樣的人，過去的挫折經驗遠比當下的歡樂經驗更具影響力。[11] 換言之，因爲精神異常的病人會將當前的環境與過去的經驗相互錯置，所以需要精神科醫師協助並給予矯正。

一個身心正常的人，無論是在意識或無意識狀態下，他和現在的聯結度都遠比與過去之聯結來得緊密。[12] 例如，她小時候可能曾被父親不當的鞭打，不過她終究會走出那個傷痛，相信大人不會再不當的鞭打她，甚至可能完全不會將那種經驗反映出來。又如她可能曾長期被鄰家女孩嘲弄，但是當她回想過去的情景，很可能會對自己的修養感到自豪。她也可能曾碰過因閃電而停電的恐怖經驗，但她知道目前的電力設備已不至於受暴風雨或雷電所影響。總之，對於這樣一個人，眼前的情況不論是令人受挫或滿足，都比過去愉快或不幸的經驗來得
重要。換句話說，就精神醫學的定義而言，一個有正常社會能力的人， 140
他的態度與角色多少是一致的。凡是人都會有各種內在的緊張與壓力，但這不會爲一個正常人生活中嚴重的心理困擾，因爲當困難發生時，他們通常都能坦然以對並想出解決之道。

---

11. 當然，使心理異常病人感到困擾的原因有可能是假想的故事，而非實際發生過的 149
經驗（例如Freud所遇到的每個患歇斯底里症的女性，都自稱曾被她們的父親所
引誘）。然而所有關於過去經驗的各種記憶或者下意識的反應，多多少少都摻雜 150
著眞實與假想的經驗，而這兩者在病患的內心裡沒有任何不同。某些精神病患倒不是時時爲過去的經驗所困擾，而是一種回歸的狀態，也就是當現實世界遇到阻礙時他才會逃回過去的經驗世界。對他們而言，這兩種經驗世界在本質上並無不同。至於一個看起來很正常的人，卻出現心理異常的問題，則會在下文中討論。

12. 當然一個未經證實的假設還是遠比甚麼都沒有來得有用。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在這一方面還有兩點需要釐清。首先我必須提出已故的潘乃德教授一篇常被人引用的文章〈人類學與異常行爲的研究〉。雖然潘乃德從來沒有在文章裡說，所謂的「異常」不可能有一種絕對的判準，但是她的論點基本上仍清楚的指出，精神異常絕對與文化相關，換言之，在甲文化是異常者，在乙文化有可能被視爲正常人。可喜的是這種想法的矛盾處，已由魏葛羅斯基(Wegrocki, 1948)所釐清。他將潘乃德的理論擴大，將所謂「異常者」分爲兩大類。有一種人的行爲看起來「像」精神異常，但卻「不是」精神異常，因爲他們的行爲是由文化所決定並爲社會所認可。例如，海達族首領的行爲就屬於這個範疇。當他的家族有人死亡時，他就會藉由「弄死」某個他所懷疑的人來宣洩他內在的壓力。從精神醫學的觀點來看，這個行爲並不算異常。

另一類異常行爲所表現的病徵則吻合精神醫學所界定的精神異常，也就是當導致壓力緊張的情況出現時，患者的性格便會發生變化。換言之，判斷是否眞正「異常」的「判準」，應該是「在面臨衝突的情境時，行爲者傾向於逃避問題，而非面對問題」。(13)

事實上，在任何社會中，想將眞正的精神異常行爲與文化所塑模的「狀似精神錯亂」(psychopathic-looking)的行爲，予以清楚、明確的劃分是不可能的事，因爲我們對人的瞭解至今還不是很有系統。不過我們必須注意的是，魏葛羅斯基所定義的眞正的異常行爲與我們前面所討論的觀點基本上相同。也就是說，精神異常的人一旦企圖逃脫令他們困擾的情境時，通常是退到自己的過去，因爲過去的種種正是形塑其性格的基礎。一個正常人則會勇於面對導致他心理衝突的源頭，

---

150 13. 參考Kluckhohn & Murray, *Personality in Nature*, p. 560, Wegrocki的論點。Wegrocki認爲還有第三類人，其行爲雖然有些離經背道，但還能被所屬社會文化接受。某些同性戀者就是絕佳的例子，他們只是有些與眾不同，但並非本文所討論的行爲異常者。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

並採取較切合實際，且爲該文化所能接受的方式去解決、克服問題。世界上所有的人（即使羅斯福總統也不例外），在嬰幼兒、童年及青少年期都有過悲傷與歡樂的經驗，但其中總有相對的一小群人，他們因爲深陷在過去經驗的困擾中，以致無法正常扮演當前的角色。由此我們可以如此界定，所謂的正常人，即便他們過去曾有無數痛苦的經驗，而且每次在面臨有可能導致痛苦的事情時，還是會心生害怕，但他們仍可以在現狀中獲得滿足，並確實履行自己的社會角色。

接下來還有第二點要釐清。我們也許可以問，本文所說的正常人 141
會不會遭到挫折？答案無疑是肯定的。西北大學醫學院臨床心理學副教授雅可仁斯基(Yacorzynski)曾告訴我，有一些人的確比較容易受環境影響，但基本上只要環境變得異常艱難，則人人都有遭遇重大挫折的可能。有關這方面的說明，我想以二次世界大戰期間相當有名的瓜達康納爾島（Guadalcanal，南太平洋所羅門群島的主要島嶼）個案爲例。大戰期間，有個美國海軍艦隊被認爲即將爲國奉獻犧牲，海軍艦隊的成員也都認定自己會壯烈成仁。最後當這個艦隊的動員令解除之後，隊上所有軍人都史無前例地罹患了戰爭神經病。根據一位觀察員的說法:

> 我們不確定所發現的是不是新的疾病，我們相信類似的神經疾病在以前也應該發生過。不過可以確信的是，這樣一批健康、堅強、訓練有素的年輕人，以美國海軍戰鬥員之身，在1942年8月7日起所面臨的這種情況，卻是絕無僅有。這種因爲緊張及壓力所導致的集體神經病，想必既是空前，也是絕後。[14]

14. E. Rogers Smith的〈戰爭引起的神精官能症〉([Neurosis Resulting from Combat] *American Journal of Psychiatry*, Vol. 100, No. 1, 1943), p. 94. 有關這群人的研究可進一步參考A.A. Rosner的〈瓜達康納爾島神精官能症治療〉([Neuropsychiatric 150

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

雖然瓜達康納爾島的個案似乎說明了性格研究的不足，但是卻與本文主旨不衝突。畢竟就人類社會的角度來看，瓜達康納爾島個案所面臨的情況非常態，這對人類學者而言，沒有太直接的關聯。[15]

我在夏威夷認識並曾共事過的幾個能力極強的人，他們所展現的性格特質也有很大的不同。從精神科醫師的角度來看，他們之中有些人有精神異常的傾向。不過若從人類學角度來看，他們顯然非常善於安排自己各方面的關係，所以他們不僅可以履行自己的角色，而且表現得非常成功。

但精神科醫師也許會認爲，如果環境發生巨變，這些原本看起來很正常的人也可能會面臨失序的狀態。事實上，即便環境沒有大的變動，某些人還是有可能發生精神失序的情況。這絕對可能。不過，人類學家對此通常有兩種看法：其一是，社會中個體的重要性來自於他能否履行自己的社會角色，做一個對社會有貢獻的正常人；其二是，社會裡大多數人在遇到「經濟大蕭條」或「黑死病」等屬於社會整體的災難時，也不是所有人都能順利通過這項衝擊。但是，前述瓜達康納爾島軍人在經過治療後，大部份都回復正常。原因很簡單，當原有的
142 理想狀態遭到破壞時，大多數正常人多半可以在新的狀態下找到新的生活動力。他們無疑會試著去尋找他們所習慣的東西，當無法複製以前所熟悉的那一套時，便可能接受新事物作爲替代。

相反的，我們也經常聽說在甲社會被視爲精神異常而需要治療的人，在乙社會有可能被認爲是個完全正常的人。這種說法在理論上並非不可能，但人類學家也有自己的一套看法。依據本文〔對異常〕的

150 Casualities from Guadalcanal: I. Persistent Symptoms in Three Cases] *American Journal of the Medical Sciences*, vol. 207, pp. 770–76, 1944)及其他著作。

15. 瓜達康納爾島個案也可以拿來與人的身體相比擬。所有人都有可能罹患疾病，但大部份人並不是那麼容易爲疾病所侵襲。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

定義，亦即過去經驗的困擾遠超過對目前情況的滿足，目前的研究很少報導在一個社會被診斷爲精神異常，而在另一個社會卻被視爲完全正常的案例。[16]

換言之，早期童年經驗與成年期生活經驗間孰輕孰重的問題，可以這樣的觀點獲得解決：對於精神異常的人，童年經驗對他的影響力遠大於眼前的世界；而對一個正常的人，兩者的重要性正好相反。由於精神科醫師必須在很短時間內瞭解病人的困擾，病患的童年經驗遂在治療過程中扮演舉足輕重的角色。當然爲了讓醫療更見成效，精神科醫師也會關注病人的生理狀況。相反的，人類學家則會試著去描述及分析一群正常人或整個社會的生活模式。對人類學者而言，嬰幼兒期的童年經驗反而不如病患所處社會的角色、社會結構及文化來得重要，個人的童年經驗最多只是當成瞭解文化的重要表徵。少有例外的，大多數從事田野工作的人類學家基本上將生物特性視爲常數(constant)。[17]

不過前述的講法並沒有完整列舉所有的問題。從比較嚴謹的科學角度觀之，目前的理論觀點至少還存在三個難題。第一是個人的安全感問題。歷來的精神科醫師以及晚近某些人類學者，喜歡探討病患或一個群體的安全感問題。對此我們應該問道，要多安全才算是安全？對甚麼感到安全？我們有辦法測得一個人性格特質的安全感嗎？某些學者也許會回答說，個人或群體的安全感是相對性的。對此我們要進

16. 與此相關的是類似蘇格拉底那樣的殉教者、先知或偉人在該社會文化的地位。不過這種社會的「異類」不該與精神異常混爲一談。有關此問題將另文探討。 150
17. 一個値得注意的例外是Leighton及C. Kluckhohn有關納瓦和族印地安人的研究。他們在《人子》一書裡，從智商、生理健康等好幾項生理的角度來研究納瓦和族印地安人的小孩(Part II, pp. 117-82)。William Sheldon的作品和當代的人類學理論還是有所不同(參考註8)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一步問的是，相對於甚麼？相對於誰？是相對於精神科醫師還是人類學家？

據我所知，這些關鍵問題的答案總是被視爲理所當然。人類學家及精神醫學者始終在汲汲追尋一種未清楚定位或未明確存在的東西。約翰·季林教授(John Gillin, 1948)曾點出這種問題的危險性，他說道：

> 在諸多原始社會裡，一般成人對生活的定義非常簡單。在一個初民社會中，某一類型的人、某種性別及某個年紀的人都各有
> 143 所司。他們的文化相當同質；社會的分工也不多；對於成人社會角色的要求不多，也不會強制形塑集體的性格；在一般初民社會或鄉民社會中並未存在階級及分支團體所具有的次文化及特有的性格類型。因此在這類社會裡，我們便很容易找出童年期經驗與成人性格特質的關聯。由於在這類社會裡，無論是社會制度或是成人的社會慣習，多半變化不大，爲數不多，而且整合程度相當高。相對於這類社會，如北美洲〔的美國社會〕便是歧異性高，且持續在變遷的社會。由於個人的機會相當多元，一個成年人可能擔任的角色與之身份地位也極其多元，因此我們很難在如此複雜的情況下，判斷何種童年期的訓練會與成人的行爲表現密切關聯。

季林又繼續提到：

> 一個人的安全感體系可能有兩個相對的極端類型：一個是依賴型的性格組織，它傾向於尋求外在的支持體系（如親屬組織、物質環境，以及巫術或宗教），另一個是獨立型的性格特質，它同樣也是運用外在的資源，但它會組成一種具有內在潛力的核心，以便圓滿提出解決個人所遭遇的問題之方法……個人必須培養適應力，也就是要有能力分析所面臨的狀況，並適當的予以回應；

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 他必須學會瞭解外在「絕對」的相對性，並且應瞭解個人及社會整合的內在要求。(頁169—72)[18]

除了「初民」社會人民的性格適應，實際上並不如表面上如此簡單以外，季林的論文還有一個基本的缺失。一方面，他所謂的美國人的理想性格很難廣爲人所接受。因爲:

> 處在我們這個社會的當代人，必須對自己文化的內涵有深入的瞭解，因爲這是我們開創新局面的基礎。不過更重要的是，他必須能掌握整體的文化原則——也就是何者可做，何者不可做——如果他爲了使自己及後代子孫避免內在的衝突及不良的社會適應，則他應該知道，這種文化模式是可以規劃的，它的操縱方式可能因人而異，而我們的下一代也許會透過有意的訓練或嘗試錯誤的過程，學到一套新的文化模式與文化形貌。支撐一個社會文化模式的傳統不可能一成不變，不像一種傳染性疾病終究必須服膺於醫學的處理與治療。變遷的時間掌控在我們手裡。一個聰明的新生代理應更了解他的父親，因爲當代的小孩應該青出於藍而勝於
> 藍。由於他所處的文化條件而使他更爲複雜，更有能力在不同的 144
> 可能性中選擇。(Gillin 1948:173)

但在另一方面，如果他的論點付諸實施，只會深化美國人生活哲學的某一面向，亦即強調個人與自我依賴。形塑美國人的這種生活哲學應與先民開疆闢土密切相關。如今疆土雖不再往外擴張，這樣的人生觀卻依舊存在。現今美國社會對精神分析的高度興趣，以及心靈科學(dianetics)的流行，都是徵兆之一。現階段美國文化的發展結果，可

---

18. Gillin博士當然知道簡單社會中也存在個人的差異。請參考其著作 "Personality 150
in Preliterate Societies," *American Sociological Review*, vol. 4, pp. 681—702, 1939.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以透過漫畫裡的主角卡思柏·米爾格妥斯特(Casper Milquetoast)與一個年輕人的對話來說明。當米爾格妥斯特問年輕人是否可以整理一下自家的後院時，年輕人回答說:「要我這麼做，你要付我多少錢？」

不過季林博士在下列論述中似乎沒有意識到這種危險性:

> 問題基本上是這樣的：我們應訓練下一代儘量運用自己的內在資源而不要過於依賴外在的支柱來解決人生的問題。不過同時也應該發展出社會合作的性格，並能更爲接納比現在更長久功能價值的新文化價值。(Gillin 1948:172)

問題在於：如果一個人被訓練運用自己的內在資源，他如何同時發展社會合作的性格特質？人類可曾爲抽象的合群概念而合作？季林博士認爲「初民社會」或美國社會的「單純成員」主要是依賴外在的資源來尋求一種安全感。不過以現今的人類學家及精神醫師爲例，他們不屬於任何社會的「單純成員」，他們應該熟悉文化的遊戲規則及陷阱，今天這兩個領域的學者，難道有基於社會合作的理想而合作嗎？

這個問題的正確論點應該是，人如果不與外界互動，則其內在的潛能無法被發覺。除了狂熱份子或精神病院裡的病人，沒有任何人可以只依靠內在資源。其他一般人多少都是仰賴內在資源也依靠外在資源而存活。西方文化中的安格魯薩克遜族裔（包括美國的盎格魯裔）認爲內在資源比外在資源重要，但也有許多社會比較重視外在資源。[19]不過，如果該文化只教導每個個體仰賴單一的內在資源，沒有任何社會能夠延續不絕。

---

150 19. 有關不同文化對內在、外在資源依賴程度的比較，請參考許烺光的〈抑制與壓抑：以四個文化爲例的心理學詮釋問題〉(Suppression vs. Repression: a Limited Psychological Interpretation of Four Cultures, *Psychiatry*, Vol. 12, pp. 223–42, 1949.)或本書第8章。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

由此看來，安全感的問題便必須從內外資源的適度均衡與否來找答案。根據這樣的標準，一個爲社會所認定的正常人，其安全感主要來自他在該社會文化所提供之內、外資源裡，取得適度的平衡。換言 145
之，如果他無法達到這個目標，便會覺得沒有安全感。這項標準的效度實際上已被精神科醫師認可，因爲這也是他們瞭解病患的主要方式。[20] 這點也同時獲得許多人類學家的支持，因爲人類學家的研究對象包括社會、文化以及由社會文化所形塑的個人角色。

第二個問題是嬰幼兒期經驗與成年角色之間的關聯性。在「初民」社會中，「童年經驗與成年性格特質緊密相關」(Gillin 1948:169) 是正確的嗎？眞正的答案恐怕是否定的。不論社會組織多麼簡單，或者技術多麼原始，任何社會都有某些成員無法從社會中獲得滿足。例如阿羅族社會的某些邊緣人藉著與杜寶婭博士共事的機會，提高自己的社會威望，便是一個具體例證。在許多深受歐洲文明影響的地區，如非洲、美拉尼西亞及馬來半島等地，甚至有許多成年人的生活模式（而非心理模式）和嬰幼兒年期的經驗完全相反。哈洛維爾(Hallowell)有關蘇族印地安人(Saulteaux)涵化的研究，便特別提到這一點(Hallowell 1942)。今日的中國及印度等東方社會在這方面的問題也很明顯。其中尤以家庭型態與個人行爲模式之間無法相互配合的社會問題最形突出。在這兩個社會中，家庭不再是「心靈代理者」，雖然家庭仍是形塑這兩個社會大多數個人性格特質的源頭。[21] 這又再度說明在某些社會裡，嬰幼兒期的成長經驗不必然與成年後的性格相關。

---

20. 有關這點，筆者相信精神科醫師及臨床心理專家也會認同。從他們的角度來看， 150
所謂缺乏安全感的人是指相對於同一文化中的其他個體，他們被安全感的問題所困擾。

21. 諸如對外在或內在資源（或情緒）的高度倚賴（閱參許烺光的〈壓制與壓抑〉[Suppression versus Repression]一文，見本書第8章）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第三個問題是個人的性格特質與所屬文化間的關係。我們已經很清楚知道，一般正常人的童年經驗與成年的行爲模式不必然會密切關聯。也就是說，成年人的許多行爲無法從童年經驗的投射體系中追溯出源頭。現在我們可以如此問：童年期經驗與社會文化間的關聯性可以推得多遠？或者說，後者有多大代表性可反映出前者？

某些學者似乎對此有一些疑問。例如，貝特森博士(Bateson, 1942)便認爲英國人及美國人對其殖民地的態度，很像父母與子女的關係。在美國社會，父母親會鼓勵子女「作一些帶有誇耀性質的行爲，雖然
146 親子之間還是屬於一種從屬與依賴的關係」，而英國社會中親子間的關係則是典型的「支配與援助」模式。美國人的親子關係，「從小孩斷奶時期起，便養成其心理獨立的習慣，而英國的上流社會則是以送孩童到學校住校讀書，來明顯切斷援助與依賴的親子關係」。由於「無法將自己的殖民地送到寄宿學校，」所以「英國人便不知如何切斷他們與非安格魯薩克遜族裔殖民地的關係，相對的，這些殖民地社會在邁向獨立的過程也十分困難，這與美國殖民地菲律賓群島的獨立史，有著天壤之別」（頁76–82）。果勒博士也大膽對美國文化加以分析。他認爲在美國的家庭中，手足間的關係並不重要，除了一項「重要的例外」(Gorer 1948):

> 這個現象很明顯的出現在兩個同性的孩子身上，特別是兩個年紀差距不大的兄弟……小時候哥哥會將弟弟帶進他的玩伴圈子裡，長大後則可能帶入自己的幫派裡……作弟弟的由於經常與比自己年紀大的兄長爲伍，所以無論是勇氣或行事風格都較同年齡孩子早熟。在這種影響下，這個弟弟不論在言行方面都可能會格外放縱或魯莽，因爲他相信有任何危險的結果，都會有大哥哥們替他抵擋，當然他也爲自己超凡的力量與智慧感到自信滿滿。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

果勒博士由此歸結論道，「這種情況我們在成年人的身上也可以看到許多相似之處。最明顯的情形就出現在國會議堂。眾議院往往因爲自信有老大哥參議院的議員爲他們的蠢行收尾，所以在決定議事的過程中，往往較不負責任」（頁97）。

前述的觀察雖然看似有若干科學基礎，但也僅是一種類比式的推論。但是這樣的說法並不表示我們應該轉換到一個完全相反的立場，認爲文化與人類毫無關聯，是個超有機體(superorganic)，具有自行創造，並依照它自己的法則產生變遷。[22] 對於將文化視爲超機體的論者，我們要強調的是，人類的性格特質對於他們的文化模式之影響力絕對不能小覷。例如，不同文化的兩個族群卻能很快的融合在一起，就是絕佳的例證。蒙古人在十三世紀征服中國時，曾經計劃將全中國的漢人殺光，好讓牛羊有足夠的牧草食用。今天的中國人即便已接受上千項西洋文化要素的洗禮，卻依然對社交舞會多所排斥。分析中國人的性格我們將進而發現，基督教及心理分析要普遍被中國人接受，將需要一段漫長的時間。上述的每一個例子都指出，任何一種新引進的文 147
化模式都與既存的性格特質產生衝突。

但是在每個社會中，也還有許多現象可能無法與同一文化中共享的任何性格特質產生關聯。譬如還沒有任何研究足以說明爲何在1911到1926年北京會出現兩個國會；同樣的，在西方也沒有學者研究爲何基督教會出現在巴勒斯坦，以及基督教如何轉變爲現今的教堂文化。當然還有許多例子可以說明，但我想這不太必要。重要的是，一旦釐清人類學及精神醫學研究重點的不同，我們便可以清楚知道，要瞭解

---

22. 相關理論請參考Leslie White的《文化理論》(*The Science of Culture*, New York, 150
1950)。不過White似乎將論點推得太遠，恐怕不是Kroeber的原意（參閱A. L. Kroeber, *Anthropology*, rev. ed., New York, 1948, pp. 253–54)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

文化的發展，不應該從個體心理學或精神病理學的角度出發。文化的發展是一個複雜的過程，歷史及心理兩種因素在其中扮演著同等重要的角色。(23)

結 論

本文的主要目的是要指出：(1)在探討童年及成年期經驗的相對重要性時，多半存在某種程度的困擾；(2)此一困擾源自研究者混淆了人類學與精神醫學的研究目的；所以(3)釐清此二者的研究目的，不僅有助於我們瞭解童年與成年期經驗間的糾葛，而且也可以比較具體地思考下列幾個重要概念，如安全感相對於恐懼不安，童年經驗與成年性格之關聯性，以及個人在文化形塑過程所扮演的角色。

研究人類行爲的基本步驟與一般科學相同：先進行敘述及分類，其次從研究的現象裡，尋找兩個或更多因素間的相關性。而後再作預測，也就是說如果這些因素間的關係能夠成立，它是否也出現在其他不同或相同的條件下？總之，人類就是希望經由預測來影響或控制重要的現象。事實上，我們對人類自身及人類行爲了解的精確程度，遠不及化學家對物質的了解，而且研究人類行爲的學者也沒有一套具體的實驗法則，所以有時難免會偏離了基本方向。

人類學及精神醫學雖然有著不同的研究目的，但是其主要的研究對象及基本的研究步驟卻相同，彼此也都能從相互的交流中獲益。就人類學而言，假如完全沒有採用佛洛依德學說及其後進學者的著作，
148 今天的人類學將遜色許多。不過這兩個學門在進行預測及控制時，必

150 23. 此處所指的「歷史因素」是指一些無法從內在角度予以說明的要素，如一些偶發、外來或意料之外的事件。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

須以最能作爲預測指標的因素爲主要研究對象。例如精神科醫師主要目的是在使病人的心理及社會行爲回復健康狀態，所以研究者不僅要瞭解病人嬰幼兒時期的成長經驗及成年期的性格特質，在資料上還應含蓋病人所處的社會、文化環境，而且對後者的變化情況也不應忽視。相對的，人類學的研究主要是一個或數個社會本身。人類學者不僅要大體掌握人類爲生物體的事實，同時也應將嬰、幼兒期經驗的研究考慮在內；惟這些知識（如人類的生物屬性）不是萬靈藥，它無法提高我們對成人行爲的預測能力，甚至還可能降低我們對文化或社會整體行爲模式的預測能力。

心理分析及精神醫學不論對個人或團體的行爲都尙未提出已證實的理論，他們所提出的還只是一些假設。人類學者不要將這些假設視爲定論，而應以這些假設爲基礎，結合精神醫學的學者，對性格、社會與文化進一步加以探究，以提出更具說服力的成果。在此前提之下，人類學者便不應輕忽：(1)成年經驗與性格特質；(2)社會組織；以及(3)文化等研究的重要性。人類學者必需瞭解到，雖然前述二、三項要素的內容可能深受性格特質所影響，但事實上，性格特質的起源、發展、接觸與變化，亦是眾多要素匯集的結果，包括歷史要素。人類學家不需完全忽略童年經驗的研究，他（她）應謹記在心的是，除非與其他研究要素相抵觸，童年期經驗的研究也可能有其重要性。人類學者拋棄文化的種族理論已有很長一段時日。如果我們在研究上不謹愼行之，極可能轉入所謂的奶嘴尿片理論(nipple-diaper theory)，* 此與前者同樣危險與荒謬。(24)

---

* 【譯註】指心理分析理論所強調的口慾期與肛門期理論。

24. 已故學者 John F. Embree在*American Anthropologist* (Vol. 47, p. 636, 1945)裡的一 150
篇短文曾提出與此相近的論點。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

作者後記

本文撰寫與發表時間係在Alfred R. Lindesmith及Anselm L. Strauss所著的精彩論述〈文化與性格的理論評析〉(A Critique of Culture-Personality Writings, American Sociological Review, pp. 587–99, 1950)一文之前。該文與本文有多項相同的論點，兩位作者也批評道，有些學者所使用的資料不當、不具代表性，例如有關性格形成的一些討論，都在資料不足的情況下，便率而強調嬰幼兒期經驗的影響力。不過相對於他們的負面論點，本文強調的是精神科醫師（及心理分析師）與人類學家角色的不同，以及兩者相輔相成所具有的正面成果。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十章

從人類學觀點看性格研究的未來†

人類學與心理學的聯結並非偶然，人類學者在1920年代已指出，人類學對於其所描述的資料，很少作出有意義的結論。如傳播、演化等舊觀念，都有些過時且不適用，因此急需借用一些概念工具來處理這些資料，以挖掘出表面現象下的深層意含。心理學在很多方面正符合人類學家的需求。 152

人類學家應該特別感謝馬凌諾斯基(Malinowski)。因爲他以獨到的見解指出，文化的形成並非只是偶然因子的組合，文化內部的形成因子彼此緊密相關，而這緊密的關係即馬凌諾斯基所歸結的人的基本需求，例如食物與性。可惜，馬凌諾斯基所界定的人類基本需求，從未超出食物與性的範圍。他也無意解釋文化間的差異。馬凌諾斯基應該知道，食與性是人與動物相同的生物本能。對人類行爲的研究，不應該只是分辨人與動物的差別而已，也應該能分辨人類社會之間的差別。米德(Mead)及潘乃德(Benedict)等人的作品，已提出從整體來看待文化與社會的概念，並從這種角度來瞭解不同社會間的差異。她們至少可以初步回答下面這個問題：「某個社群的行爲表現，爲甚麼像瓜球圖印地安人(Kwakiutl Indians)，而不像日本人？」

† 本文原刊於*Psychiatric Research Reports 2*, American Psychiatric Association, December 1955, pp. 155–68.

【譯註：本章題目中的personality一字原本譯爲「人格」，晚近普遍譯爲「性格」】。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

對於米德及潘乃德的研究，最常見的批評是：他們過於強調將社會或文化視爲整體，而忽略了人群及個體的差異。林頓(Linton)、卡迪納(Kardiner)、杜寶婭(DuBois)、杜拉德(Dollard)、季林(Gillin)、哈洛維爾(Hollowell)、克拉孔(Kluckhohn)、亨利(Henry)、艾瑞克森(Erikson)、霍尼曼(Honigmann)及路易士(Lewis)等人的貢獻，是將這個現象予以修正。這些學者不只運用人類學常見的參與觀察技巧，同時也使用具心理分析色彩的生命史，如羅夏克墨跡(Rorschach)及主題統覺測驗(TAT)等投射測驗。透過這些工具，我們不但能掌握不同群體之間整體與外在的差異，而且可以瞭解個人比較隱密的內在特質，如憂慮、放縱、憤怒、幻想，以及這些心理現象的社會文化根源。

153 然而，目前有關文化與性格的研究卻面臨嚴重的瓶頸，而有進一步商榷的必要。最明顯的是，有一些學者似乎傾向於對整體文化作心理分析，他們的重點似乎只在驗證佛洛伊德的某些理論。羅賀姆(Geza Roheim)做了許多這方面的研究，而且目前還持續在做。他的研究對學界有相當大的影響，堪稱此方面的佼佼者。羅賀姆的方式是針對許多非西方社會的資料加以分析，看看是否吻合某些心理分析理論。例如戀母情結、夢的象徵意含、手足敵對或對閹割的恐懼等等。一旦找到某些證據，他就會滿意的走開，不再進一步探討。例如羅賀姆(1950)便認爲他已經有力的駁斥了克拉孔的論點。羅賀姆在研究中指出，不論是納瓦和族印地安人(Navajo)或帕塔葛尼亞族(Patagonia)的例子，只要人在睡覺時膀胱漲滿水，就容易做夢，而且夢中有某些意象是相當普同的現象。

「有一個結過好幾次婚，且有很多小孩的納瓦和族中年報導人，提及下面這個夢：

『我在擠牛奶，擠到一半就無法再繼續下去，因爲牛開始到

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

處亂動。我用一根繩子套住牠的脖子，並猛拉繩子。我端詳著牛腳，牠的腳看起來好像驢的腳，但是牠這邊（指著腹部）卻有奶頭。現在好擠多了，我開始餵一頭小牛喝奶，但牠害怕，不肯喝。我聞聞牛奶，是酸的，我將它倒掉。這時牛不見了。當我在找牛時，我發現一條很大的溪流，好像山泉，我於是拉起褲管涉水而過。我看見水裡有小魚，想要用手抓，結果被冰涼的水給弄醒了！』」

「此時我問我的報導人，當他醒來時，是不是去小便？他說是的。我爲甚麼會知道呢？因爲尿急而醒的夢，多半都會透過各種形式的液體（如牛奶、酸奶或乾淨的水）來呈現膀胱所承受的壓力，夢境裡先強調液體的氣味，接著強調淨水，這都是在表現相同的意象。此類夢境的其他情節還包括(a)不斷出現拖延的因素（如找不到浴室等等），(b)夢到流出的尿液表示已經尿床，有時也會透過水或其他液體來表現此情況。」

「……重點是，納瓦和族人在夢中與尿有關的意象，和歐洲或美國病人所作的夢，幾乎完全一樣。」*

但是我們必須承認，儘管納瓦和印地安人與中國人擁有相同的潛意識心理機制，但仍然無法解釋，他們在行爲表現上卻會有如此大的不同？如同羅賀姆派的研究者最終都走入死胡同一樣，許多精神醫學家或偏心理分析的社會學家都「發現」：人類社會之所以有戰爭，是源於嬰兒時期對父母的反叛與攻擊。因爲每個人都有父母，每個人都在成長過程中，歷經一次又一次的挫折，如此遂導致子女對父母或其他照顧者的敵對態度。換言之，對人類社會而言，戰爭的行爲是如此

* 【譯註】本段爲羅賀姆研究的摘錄。「 」內爲羅賀姆之語，『 』內爲受訪者之語。黑體字爲羅賀姆原文所加〔原文爲斜體字〕。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

154 根深蒂固，因此某些資深學者在談論國際仇恨這種議題時，認爲唯一可能的防制方式，就是發生會導致全人類滅亡的核戰或是來自外星人的攻擊戰。(1)

然而我們若轉移焦點，檢視一下不同型態的社會及其歷史發展，或許會得到相當不同的結論，也許會因而帶給我們一點希望。我們發現，雖然宗教差異在任何社會都存在，但只有某些社會爲宗教戰爭或宗教迫害所苦。我們也發現，雖然許多民族都有遷移的經驗，但只有某些民族會在不是很必要的時候就急於遷移。有一些族群則是即便面臨很大的壓力，也不願意離開家鄉。我們也發現，雖然有許多文明滅絕（參見Toynbee, 1947），不過這種命運也許不是必然。因爲有許多文明的處境並不差。(2) 我們可以瞭解到，這些差異無關乎食與性的需求，也無關乎戀母情結、閹割恐懼，以及所謂人類普同的心理機制，而是因爲文化的差異(Hsu 1953)。

性格與文化研究目前所遭遇的第二個難題是，欠缺有效的方法來解決取樣不適當的問題。例如，杜寶婭博士(Du Bois 1944)在一個總人口數不及600人的部落社會中，蒐集8個行爲有些偏差的阿羅族人(Alore)的生命史，並爲37個人作羅夏克墨跡測驗(Rorschach)。霍尼曼博士(Honigmann 1949)所研究的卡思卡族(Kaska)印地安人社會總人口數爲175人，他所記錄的簡單生命史不到六則，所做的羅夏克墨跡測驗只有28人。我們要如何相信由這麼少的樣本所得到的結論就足以代表某個文化？

---

165 1. 簡單的說，這只是1947年一場私人研討會裡所得到的初步共識。但在其他地方也有人提起類似的論點。

2. 所有出現於西方古文明中的文化，除了馬雅(Maya)及印加(Inca)文化，全都已消逝。湯恩比似有意將中華文化破解爲二，然而很明顯的，中國古文明不像巴比倫(Babylonia)文化，她從未消逝過。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

可以確定的是，在某些研究裡，這項不足可以作某種程度的補救。例如，瑞德費爾德(Redfield)在墨西哥德坡村(Tepoztlan)的研究結果，經過十七年之後，已由取樣較爲完整，調查更爲密集的路易士(Lewis 1953)提出修正。其他人類學者以更多的人手、更長的時間，在杜寶婭及霍尼曼以前的田野地點進行研究。前者在取樣上想必會更爲完整，但是路易士對德坡村的研究，就眞的具有統計上的正確性嗎？路易士研究德坡村時，村子的人口約爲4,000人。而研究者與其學生僅針對七個家庭作深入調查，所採集到的羅夏克墨跡測驗只有100人。所以當我們研究的是一個較大的社會時，我們該如何做？譬如某些非洲地區的人口，可能高達百萬或數百萬之眾，或者如中國、印度、美國等大型的東西方社會，其人口動輒上億人，我們是否能超越如民意調查所得到的表面結果，獲得較令人滿意，也較具有正確性的樣本？

我所提出的解決之道，乍看之下似有些漫不經心，不過它的確有實質的優點。首先我們必需瞭解到，除非是在一個很小的社會，否則不可能做到完全吻合統計標準的取樣。姑且不論人數百萬計的大社群，155
即便人口數只有六百人的阿羅族部落或人數不及一千人的提寇皮亞族(Tikopia)社區，也不易做到完全取樣。研究人員的時間與精力是第一項基本難題。一般人類學家多半隻身前往田野，多則只有兩人同行。而研究時間則多半只有一、二年。人的一天就只有固定幾小時可用，而人的心理與生理的耐力又都有限制。因而要求一、二個研究人員，在如此有限的時間內，奮力挖出600或1,000人的公眾或隱私的生活故事，是不切實際的期望。

除此還有一個更麻煩的問題。姑且不論是優勢與從屬對立的情況，是征服與被征服者的對壘，或是醫生與病人的相對關係，所有社會科學家都無法保證，他所接觸的每一個人會樂意配合他的研究。我們也許很容易「買通」窮人、流浪漢或身份卑微的人，但我們是否有辦法

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以一個局外人的身份，去研究美國陸軍總司令、美國最高法院大法官，或者礦工老闆的心靈或社會生活？這些人的身份地位相當於初民社會裡的大頭目或小頭目。且不考慮那麼大頭級的人物，想想看你是否有辦法在美國找一位普通的商業主管，請他每隔幾天或幾星期，到你人類學家的帳棚裡接受訪問，並談談他的私生活？我不相信一個人類學家有本事做到這一點。

很幸運的，由於我們對個人性格與整體社會文化兩者關係的瞭解，使得我們在面對前述困境時，不至於完全束手無策。從某種程度來看，不管無意識或有意識地，每一個人的行爲或多或少都受到過去經驗的影響。因此，毫無疑問的，要瞭解人的行爲，最好的方式就是從心理學的角度來分析他的過去。每位精神科醫師都知道，心理分析史雖然只是簡略的摘錄患者的過去，但其內容卻絕對存在個別的差異。眾所周知，世界上沒有二個人的性格完全相同。因此心理分析師實不需要爲了這種人類學家偶爾重視的個人差異而煞費心思。有關這方面的論述可參考哈特(C.W.M. Hart 1954)的著作。然而，我們應該注意的是，任何社會裡大部份的人，在大半段的生命過程中，並沒有眞正去使用他的內在資源，也沒有完全表達出內心的壓力。一方面他不需要這麼做，另一方面則是他不能這麼做，即便他有這樣的念頭。他不需要這麼做的原因，是因爲他個人的某些經驗超越他與其他人的互動行爲。
156 他不能這麼做的原因，是因爲他與社會中其他個體的關係，是依靠他們彼此所建立的情感，因此他必須找到他們能共享的基礎，而這個基礎就限囿了許多個人特質理性的運作與表現。

由此觀點，我們可以將社會中的個人劃分爲兩大類：有一種人不僅無法忘掉個人的過去，而且會不顧現實的情況，而強制性的停留在過去的經驗。這種人對待他的每一個老闆，就像對待他的權威型父親一樣。他對每一個和他有關聯的女孩，都看成他嬰幼兒時期所渴望的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

東西。另一種人則不會有這樣的反應。他們雖也會爲內在的壓力所苦，也經常受到根深蒂固的驅力所壓迫，這兩種壓力無疑的都可以回溯到過去經驗或者內分泌狀況等等，但無論如何，他們都能將這些傾向控制、覆蓋或昇華。他們的性格特質能讓許多人願意忍受他們，甚至覺得他們很可愛。總之，他們始終能與其相關的人或事物保持很好的關係。前一種人可歸類爲異常或有異常傾向的人，第二類則被視爲正常人。因此精神科醫師必須從病人的童年經驗到內分泌的情形等鉅細靡遺的給予診斷，社會科學家則無需爲了瞭解或預測正常人的行爲，而進行佛洛依德式的深度心理分析。事實上，社會科學的研究者如果希望正確解讀或預測人類的行爲，便應該要學會從個人的心理特質中，找到那些足以幫他預測一般人的性格特質。爲達到這個目的，有系統的調查、描述及分析文化整體模式便有其必要。文化的整體圖像可以透過個人生命史或心理測驗等資料而獲得深入的瞭解，但是這一部份資料並不是要取代前者，而且也不需要非常廣泛就相當有用。

但是如何構成對一個文化的確切描述與分析仍然有問題。前文已經指出，文化的不同面向之間並非毫無關聯。而且其間的關聯並非隨意出現，而是呈現出一種似乎可以被預期的社會整合傾向。不過許多學者並非總是小心奕奕的嘗試建立部份與整體間的內在關係。他們通常在發現某些現象（如經濟發展與政府類型）間的相關後就停了。另外一種趨勢是以類比方式進行分析。這點在林德史密斯及史特勞斯(Lindesmith & Strauss 1950)以及我自己的文章(Hsu 1952b)都有討論。有鑑於此，我嘗試以一種比較新的方法，來分析中國及美國這兩個大型的 157
文化(Hsu 1953)。爲了驗證一個特定的假設，我比以前的學者（雖然我也曾受益於他們的研究）更爲深入的探索這兩個民族的生活。這批資料或多或少爲我的論點注入一些新意。在這部作品裡，我在研究題材上較無顧忌，也沒有範圍的限制。我盡力蒐集各種與主題相關及有用

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的題材，不管材料間是否有差異或不協調。因此曾有一位評論者說我有意將整個宇宙含括進來。事實上，我所做的都是遵循一個很簡單的科學通則：即用最少的理論解釋最多的事實。而且，每項理論都必需通過檢證，以瞭解它是否能預測某個文化的性格特質。根據對中、美兩國文化模式的分析，我的結論是美國人比中國人更容易有酗酒的行爲，而且情況愈來愈明顯。同樣的，對這兩個文化的分析也使我相信，美國人向來就比中國人更重視浪漫愛情的追求，而且這種特質還會持續下去。透過這個分析，我最後認爲，即使經歷更長或更強的傳教力量，大部份中國人也不見得會接受像基督教這樣的一神論信仰。相反的，即使傳統上沒有受過基督教或猶太教的洗禮，大多數美國人還是會接受其他形式的一神論教義。我們甚至還可以進一步指出，中國基督教信徒往往比較能接受天主教信仰，而非新教的教義，美國信徒則正好相反(Hsu 1953)。

在美國或中國社會裡，究竟是哪些人容易沉溺於杯中物，容易被浪漫的愛情沖昏頭，或者高舉十字架成爲熱衷的傳教士呢？這答案就留給研究個人行爲的學者專家去診斷或判定吧。這些專家包括：社工人員、臨床心理學家、心理分析師，或者是研究個別差異的心理學家。他們不但要去探掘個人內在的心理層面，也要從各方面詳細檢查生理狀況。不過我對中、美兩國人民行爲的探討，並非奠基於深度的心理學研究。事實上，我認爲深層的心理分析不僅不必要，甚至會有誤導作用。因爲如我在前面所提的，任何社會的正常人在一般情況下，並不會反應出他們內在的衝動、渴望及挫折。相反的，他們大部份都會在各自的生活中，選擇性的發現比較積極而本身比較喜歡的方式來面對問題，這些都與他們內在的深層差異無關。

依我看來，文化與性格研究的第三個困境比前面所討論的兩點更
158 爲重要。我們所關切的是研究者應該利用何種方式來爲自己的研究下

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

結論？在比較研究之外，還有其他可能性嗎？我還沒有看到文獻對這個問題有明確的討論。第二次世界大戰期間有關德國人性格的研究特別缺乏對這些問題的思考(Brickner 1943; Levy 1948; Kracauer 1947; Keoskemet and Leites 1945; Monez Kyrle 1951; Rodnick 1948)。

一般說來，這些作者若不是直接或間接闡述德國文化的劣質性，以及它與其他西方文化毫無關聯的論點；就是以凸顯西方民主社會的優點來呈現德國文化的缺點。他們往往以諾大篇幅溢美前者，對後者則往往草率的下結論。這些學者中較極端者，往往直率的批評德國社會及人民，認爲他們有「壓迫性」心理異常。比較起來，艾瑞克森(Erick Erickskon 1949)的評論似乎比較客觀。但他還是無法完全避免片面誇大德國人的「缺點」。艾瑞克森沒有說德國人支持納粹主義是一種病態的行爲，但他卻隨口說德國人富侵略性、沒有成熟的政治理念，而且有種族歧視，但是他並未明確指出，他所謂的「太具侵略性」、「太不成熟」或「歧見太深」究竟意指爲何？其中最嚴重的一個問題，應該是艾瑞克森沒有注意到德國與其他西方社會的相似性。例如，艾瑞克森有意或無意的忽略了，他所描述的德國人的特點幾乎都可以在美國社會得到印證。

在描述德國時，艾瑞克森提到德國人具有倔強的年輕人性格，拒絕對任何事讓步，強調青春才是命運的主體。他舉希特勒的長篇演說爲例，嘲諷那些演講是針對邱吉爾(Churchill)或羅斯福(Roosevelt)等外國領袖，並稱他們爲「封建專制君主」及「愚昧老頭」。艾瑞克森譴責希特勒讓「德國、德國、德國」變成「宗教狂熱般的口號」，使德國人相信德國是一個「神聖的國家」。艾瑞克森還提到，德國人相信「白種人最純潔，有色人種最污穢不潔」，並相信這世界「如果不是一個福慧雙全，可以尋找永恆的逍遙國度，便是一個以背離德國爲唯一目標卑劣、叛逆的敵人陣營」。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

美國人難道就不是這樣嗎？在美國社會，青少年難道不是他們自己命運的掌控者嗎？我們的小兒醫學科，難道不是相信答案都在嬰幼兒身上？我們要求敵人無條件投降，或追求永遠的勝利，這不也類似年輕人的固執？在特性上，美國人不也習慣於以獨裁者的野心（不管是希特勒或史達林），或心狠手辣、鐵石心腸的「罪犯」之角度，來抨
159 擊納粹及共產主義。再者，論及我們對美國這個國家的態度，如果我們大部份人都堅信美國式的生活是全世界最優越的，難道不是因爲在我們內心已有一個特定的意念？此外，眾所周知，許多不相干、不相容的東西都可能會被堆在一起，並冠以美國主義之名。至於純潔白種人與污穢有色人種的言論，無庸贅言，更是道地的美國思想。事實上，一般美國人絕少採取中庸之道，他們習慣的思考邏輯是「非白…即黑…」。這就是爲甚麼一個三十分之一黑人血統的人，還是被認爲是黑人。這也是當印度宣布保持中立立場時，我們會如此無法忍受。這也是爲何第二次大戰期間，我們會不論其國籍爲何，將所有在美國的日本人趕到西岸，即使他們實際上是美國籍公民。最後要指出的是，當艾瑞克森提到德國人對這個世界的矛盾心態時，他似乎沒有想到美國人亦復如此：美國人一方面醉心於梭羅(Thoreau)所徜徉的那片充滿喜悅、智慧的自然世界與隱逸生活（這樣的世界，許多美國人認爲已是昨日黃花，但它卻從美國人對森林小木屋及露營活動的熱愛而呈現出來）；另一方面，對於大多數美國人而言，不論是政治家或平民百姓，他們平日所關切的問題難道不是要偵測、摧毀那些意圖消滅、毀滅美國的敵人嗎？事實上，美國與德國還有一個更類似的地方：當希特勒的權力如日中天時，德國國內有反納粹的聲音出現（這可以從一部份屠殺名單證實）；如出一轍的，在美國不論誰主政，也都會出現不滿政府的反對力量。

前面所提的都很重要，不過艾瑞克森在他的論文裡，遺漏掉的最

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

重要一點是：不論是德國納粹，或未來可能形成的美國納粹，都與他所提及的那些特質無關。這樣的評論可能會讓艾瑞克森大吃一驚或斥爲無稽。但這卻是相當重要而眞實的一點，因爲對人類生活方式的研究，應該建立在事實的比較上。

我在這裡提出一個建議，讓人類行爲的研究者參考。我認爲所有研究文化與性格的學者，都應該對他自己的社會與價值觀有深入的瞭解，因爲這是他研究異文化時，用來下結論的比較基礎。他不能只是概略的掌握自己社會的生活方式或主要理念，而應該如同他研究異文化那樣的投入。事實上，人類學家已花了許多精力研究無文字的初民社會，在未來一、二十年內，我們應該好好研究自己的社會。轉移研究重點的結果不僅對研究一般人的社會科學家有益，也對那些從精神 160
病理角度研究人的臨床精神科醫師有所啓發。

所有科學研究都必須奠基在比較性的資料，除此之外，心理分析學家和具有心理分析傾向的人類學家應該特別考慮上述建議。根據實際施行的慣例，心理分析師在成功的分析別人之前，必須先對自己進行心理分析。根據我的瞭解，其原因在於：分析師若要理性的瞭解其個案的問題，首先必須對自身的內在偏見及情感衝動有理性的認識。因此，如果科學家想要理性的瞭解別個社會與其生活方式，首先必須先理性的認識自己的社會與生活方式，這樣的看法難道不是一種常識嗎？

我相當肯定這一個步驟的作用。它至少能讓研究人類的學者有一個較開闊的視野。如果艾瑞克森有這個〔自我檢視的〕步驟，他對德國人對猶太人的種族偏見必然會有非常不同的瞭解。他應該會知道，沒有檢視明顯存在於美國、南非和世界其他地方的種族偏見，便對德國的種族偏見提出理論詮釋，這種做法在科學研究上是一個錯誤。如果他有做到這個步驟，他一定會看到他所描述的德國人對猶太人的刻

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

板印象，並認爲猶太男性在想像中或實際上污染了德國婦女的純度，這種態度和美國人對黑人及其他有色人種的許多刻板印象與歧視態度，實際上非常接近。此外，他認爲德國人的反猶太情結是根源於對割包皮(castration)的恐懼，而〔有割包皮習俗的〕猶太人則對沒有割包皮的民族心生恐懼。他應該也會瞭解這種說法的荒繆。我們必須要問，如果是這樣的話，同樣有割禮習俗的阿拉伯人爲何也要迫害猶太人？相反的，爲何沒有割禮習俗的中國社會反而不會排斥回教？

艾瑞克森應該知道的是，在迫害猶太人的文化傳統下，「某些」德國人無疑的會用它來陳述個人的某些問題，如閹割恐懼等，就如有些美國人以經濟競爭爲名而憎恨黑人。但閹割恐懼和經濟競爭都不是導致宗教或種族歧視的主要力量。事實上，在宗教或種族歧視方面，我們看到的是相反的景象：大部份工業化而富足的西方社會都有嚴重的種族歧視，而貧窮的東方農業社會則幾乎沒有這個現象。無論是過去或現在，東方社會很少對已經涵化的少數民族積極壓迫。歷史上也從來沒有宗教戰爭。甚至發生在印度的回教與印度教徒的暴動，也是最
161 近數十年才開始出現。德國納粹的種族與宗教偏見是西方社會的特質，在東方社會則是外來物。我們因此而陷入一個弔詭(paradox)，要解開這個弔詭就必須超越一些地區性或表面的推論，如閹割恐懼或經濟競爭等，設法瞭解隱匿在各種偏見背後的基本力量。這個弔詭是因爲下列事實而形成：越是將個人價值及個人主義視爲生活哲學的社會，其種族偏見越深而普遍。解答這個弔詭的關鍵在於下列的連鎖事實：由於強調個人的自由、平等和競爭，較強的個人主義將會導致人際關係比較短暫；較爲短暫的人際關係和較激烈的競爭，會讓人比較害怕失去在朋輩中的位置；這種恐懼讓多數人不計一切往上爬升；但在正常情況下，只有少數人能攀上高處，大部份人落在後面；爲了避免失去地位，很多人除了攀昇之外也會訴諸其他途徑。他們會藉著各種理由

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

將對手排擠下來：如拒絕與其連結，將他們排斥於俱樂部、鄰里或職業之外，有些甚至施以肢體暴力，所有這些補償策略都會導致偏見的出現。

種族及宗教歧視普見於整個西方社會，但它在基督教德國及英國的嚴重情況，顯然比天主教國家的義大利或西班牙高出許多。在這些北方國家，一個猶太人及被迫害的少數民族，即使改變其社會地位或信仰，仍然無法擺脫原有的枷鎖。改信宗教或經濟成就都沒有什麼作用。當一個猶太人同化於主流社會所有重要的特質，從而忽略或積極否定其原有的猶太族籍，從他的臉型依然可以辨認其猶太血緣。無法被〔主流族群〕接受可算是最好的狀況。但在南方國家，少數族裔則有較多機會改善自己，並且可以透過個人的成就、改宗或涵化(acculturation)，提升被主流社會接受的程度。其中尤以族群通婚最爲明顯。外國人與義大利人或西班牙人通婚，其子女就會被視爲義大利人或西班牙人，特別是這些孩子的觀念、行爲與穿著，都與當地人無異的話。相對的，混血兒在北方國家仍然被視爲邊緣人，無法被社會全然接納。

無論古今，對待他族態度的差異在殖民地區更爲明顯。除了紐西蘭以外，從澳洲、非洲到北美洲等強調個人主義的移民社會（大多是基督徒所組成），和東方、東非與中非到墨西哥及南美等不強調個人主義的移民社會（大多是天主教徒）相比，其種族偏見顯然較深。種族偏見的內在差異並不在於私刑或某種形式暴力是否出現，也不在於頻率多少，而是在於平時對待一般人的態度。在基督教殖民社會中，一 162
個少數民族不論有什麼成就，他永遠是一個少數民族。即使在外國移民已有高度發展的北美洲，如果他是一個黑人，情況仍然如此。至於族群通婚，不僅有人企圖立法禁止，甚至在法律已明文撤銷這種禁令後，反對族群通婚的壓力仍然展現禁制作用。有一個廣爲人知的事實是，雖然美國某些教育機構可以聘任黑人教師，但如果是娶了白人太

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

太的黑人來應徵，則門兒都沒有。

天主教殖民社會所呈現的則是截然不同的景象。雖然這些地方也存在種族界線及對猶太人的敵視，尤其是在非洲及某些東方社會。但實際的施行狀況是：法國和葡萄牙在非洲的政策將殖民地人民分成兩大類：一是受過教育、會講法語及葡萄牙語，以及懂得殖民者文化思想的非洲人；另一類則是佔大多數而沒有這些特性的非洲人。前者被視爲公民或涵化的非洲人，並被承認等同於在歐洲的法國人及葡萄牙人。當地大多數人則沒有這種待遇。屬於這個範疇的人或許只是少數，但重要的是，不論他們的出生地及族群背景，只要他們達到那些標準，都會被平等對待，並被賦予權力、榮耀，而且完全被接納。至於〔美洲〕新大陸新教地區，對族群及宗教的容忍程度更高於其他西方社會，這個現象不需要更多描述性資料贅述[3]。

由此我們應當可以瞭解，強烈的歧視偏見與著重個人主義、自由、平等的生活模式相關聯。一個不強調這些特性的社會不可能出現德國納粹主義或其他社會的歧視與偏見。我們因而可以進一步指出艾瑞克森對德國納粹主義解讀的偏頗。從較廣的角度來看，納粹主義不過是西方社會許多極權主義中的一支，相對的，民主主義也是西方社會的產物。但兩者同樣都是追求個人自由與平等的結果。綜觀西方社會史，這種兩極化及互相矛盾的掙扎，實以多種面貌呈現出來：如善與惡，

---

165 3. 有關歧視偏見源由的完整討論，請參考F.L.K. Hsu 1953, Chapter 13; 1961a, Chapter 7。海地(Haiti)人類學家瑞米·巴斯典(Remy Bastian)博士對本文有所評論，他以下列事實爲例，認爲與本文所做的描述相反：德國移民在海地喜歡與當地人通婚，正式成家立業；而法國移民則不願這麼做，雖然他們有些人在當地也養了情婦。關於此點，我認爲需要更多有關這些移民的特定資料，才能瞭解這些個人差異的眞正意含。本文係針對大多數人的狀況，因而和任何有關人類群體的概推一樣，並非意圖達到百分之百的眞實。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

正教與異教，執政派與革命派等等。西方社會中共產主義與資本主義間目前的爭戰是另一個具體的例子。西方社會屢見不鮮的例子還包括:極端國際主義者(extreme internationalists)與極端孤立主義者(extreme isolationists)，以及極端保守主義者(ultra-conservatives)與極端自由主義者(ultra-liberals)間的對立。總之，艾瑞克森加諸德國人的各種主要特質，同樣可在其他西方社會得到印證。換言之，所有德國人的問題與想法，無疑的也是整個西方社會的問題。包括納粹主義在內的德國文化，以 163
至於創造出共產主義的俄國文化，都是西方文化的一部份。無論我們現在多麼努力在根除德國納粹主義，或希望在未來戰勝俄國的共產主義，事實上，除非我們能從本質上改變西方社會的生活型態，否則僅就某些社會（如德國）著手，無論我們付出多少心血，可能也無法減輕西方社會中人與人之間或國際間的緊張壓力。

我在本文試圖從人類學者的角度，簡單評論目前文化與性格研究的優缺點。人類學家在這方面的貢獻是他們特別強調文化的研究，以及文化模式形塑個人性格的重要性。但是從心理學家、心理分析學家以及精神醫師等以個人爲主要對象的研究中，人類學家確實已獲得諸多啓示。

由於性格研究是一個相當新的領域，它的研究範圍及方法論都還未界定清楚，因此有某些研究趨勢還沒有具體成效。例如，某些人類學家或心理學家都有過度倚賴個體心理學(individual psychology)的問題。在這一方面，有些傑出的研究者似乎將重點放在戀母情結或夢的象徵等心理特質的普遍存在。所有人類社會的確都處於某種相同的情境，這就是文化的普同性。這一點再加上由父母及未婚子女所組成的核心家庭的普遍存在，這些共通性使得人類具有普同心理特徵的假設似乎言之成理。但是這種說法，亦即指出人類社會具有像戀母情結這樣的普同性，並沒有比指出人類也需要食物和性等普同性的說法高明

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

多少。食物和性是人和動物共同擁有的需求。戀母情結或許終究會成爲人類共通的性格特質之一，但是人類的研究應該同時注意人類社會的共同性，以及導致人類差異的因素。而造成人類社會差異最明顯的因素便是文化。動物可能因爲食物或性的需求而相互廝殺，人類的生存與爭戰則不只是爲了這兩種動機。他們有想法及理想，也有傳統與禁忌，即使對於環境的合理分析會帶給他們實際的利益，他們固有的想法卻經常會使他們變得極不理性；對於人類的某些行爲前提進行一個更符合邏輯的檢視，因而可以提出和平解決的雙贏策略時，人類卻會進行玉石俱焚的戰爭。人類唯有選擇較好的種子和工具，才可能吃得更好。人類唯有能有效控制細菌，才可能減輕流行疾病的危害；人
164 類唯有願意遷移，才能免除饑荒。有些人則一無所求而不顧意不計後果的盲目擴張。爲了解決這些與人類生活型態有關，但是超越性與飲食、戀母情結及普同的夢象徵的問題，我們應該更徹底、更有系統的瞭解文化的各個層面，而不是對這個人或那個人進行心理分析，或者探討符號象徵(symbol)或社會。

我們對第一個缺點的觀點有助於彌補第二項缺失。無疑的，科學發展是從質的研究跨向量的研究。研究人類的行爲科學也是如此，我們也愈來愈倚重量的研究。但是我要指出一點，無論在可見或不可見的未來，我們都不可能利用某些科學設計或方法論，適當的對任何社會（不論是大是小）大多數人的心理和過去經驗做深度的心理分析。其實這個困難並非無法克服。我們只要觀察社會上一般人的行爲，便可以探知人類及存續方式的本質，根本不需要以深度的心理分析去瞭解這些人的過去。爲了有效生存，大多數正常運作的人都依自己的直觀(insights)行事，而最有利的生存之道是適應所處的社會，和同一社會的其他人保持良好的互動，並共同建立一個互利共生的社區。人的內在資源及緊張壓力和這些目的並不相干。唯有那些心理異常或瀕臨異

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

常的人，才會受制於過去或被某些強迫行爲所影響。爲了治療或矯正，我們才需要深度心理分析。但是在處理這些病人時，精神科醫師也不能只停留在深度心理分析。他也必須進行完全的身體檢查與智力測驗。因此，不論是人類學家或心理分析師，如果他的研究重點是在整個社會的運作模式，或是解讀該社會大部份正常人的行爲，那麼性格研究便無需考量是否需要透過心理測驗，來分析某社會大多數人的內在心理。

現階段性格研究的第三個問題最爲重要，因此值得細究。這個問題就是研究性格的學者沒有刻意或合理的瞭解自己文化的模式、價值觀、偏見與恐懼，就對別個族群隨意的進行推論。爲了彌補這項缺失，我建議所有人類研究者，應該先對自己社會的生活方式有一個適當的瞭解。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第三部分

情感、性格與文化

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

導　言

情感因素在人類日常事務的運作中扮演著很重要的角色。我們目前對這方面的瞭解及探討還不足夠，有必要多下一些功夫做完整的研究。社會科學的研究者、重建論者，在低度工業化社會進行不識字民眾或鄉民研究，或醫療工作的社會科學家及臨床工作者，時常提到他／她們研究對象的不理性（或最少是非理性）現象。持這種觀點的人並沒有體認到，人們（研究者及被研究者）都受一套獨特的情感運作模式所引導，因而無法與外人共同擁有對自我、對彼此、以及對周遭世界的感受。 169

換句話說，被研究者和研究者同樣具有理性思考邏輯，只是兩者的思考邏輯方式是兩套完全不相同的系統。在如此不同系統的邏輯基準之下，一方覺得是合理正確的事情，對另一方來說可能完全不合理而錯誤。以對待狗的方式爲例，對中國大陸的中國人來說，美國人對待狗的方式可以說完全不合邏輯。中國社會有百分之十的人民還生活在貧窮標準線之下，這樣的社會怎麼可能將本已有限的資源與狗分享呢？對中國人來說，減少會與人類爭奪食物的動物，例如狗，是一件很自然的事。由此也說明了，爲什麼中國大陸共產黨政府在肅清都市流浪狗的政策上，會如此成功而沒有遭到太多民意的反對。再以越南人爲例，他們養狗就像美國畜牧業養殖肉牛的意義一樣，最終目的都是要送到屠宰場。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

本部份第一篇文章〈角色、情感與人類學〉(第11章)，看似以悲觀論調做結尾，但是在情感具有顯要影響力的社會中，例如北愛爾蘭的天主教徒與清教徒之間，即使是文化差異很小的群體，彼此的衝突似乎會永久持續。應該探討的問題是：當群體差異出現以後，文化有多大的可能性會維持和擴大那些差異。

對比於日新月異的科學理論與科技，藝術和文學似乎比較恆久。直到今日，我們對米開蘭基羅(Michelangelo)的雕刻、荷馬(Homer)的敘事詩，與莎士比亞(Shakespeare)的戲劇，仍是熱情不減。* 然而面對亞里斯多德(Aristotle)的科學論著，或迦利略(Galileo)的天文學著作時，我們的熱情就相對地減退許多。爲什麼會這樣？追根究底，形成這種差異的主要原因是角色(role)與情感(affect)的作用。科學發展的角色功能著重對人類的實用性；而米開蘭基羅、荷馬及莎翁的藝術作品所傳達的，則是人類的情感部份。我們和古人一樣的愛、恨、要求忠誠，並且摒棄背叛。古人現在若還活著，一定也能夠感同身受地與我們分享相同的喜樂和煩憂。但是，不同文化背景下的愛恨情仇，在內容上仍然可能有相當大的差異。

170 第二篇文章〈生活之鏡〉(第12章)比較西方與在西方壓力與入侵下中國的藝術與文學。本章廣泛而深入討論前面幾章已經提過的資料與論點(特別是第五章〈性犯罪與性格〉，第八章〈抑制與壓抑〉)。

第三篇文章〈親屬之鑰〉(第13章)主要在探討心理學中關於人類「社會中心」(socio-centric)概念的模型，也就是我所說的「社會心理均衡」(psychosocial homeostasis [PSH])。PSH的主要論述是每個人都有付出與接受情感的需要。根據「社會心理均衡」的論述前提，人類存在與生活的根本要素是人與人之間的連鎖關係(interpersonal nexus)，即人

---

* 【譯註】米開朗基羅，1475–1564，義大利人。荷馬，古希臘人。莎士比亞，英國人。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

際關係的連結。這與佛洛依德理論以個人爲中心的模型有所不同（關於更多有關「社會心理均衡」模型的詳述解說，請參閱Francis L.K. Hsu 1971b:23—44）。本章對「社會心理均衡」在行爲上的衍生表現有更細節的討論。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十一章

角色、情感與人類學†

171 不久前，我和內人應邀參加一個午餐聚會。對方是一群美國商人及教育家的太太們，她們近期內將與丈夫一同到中國大陸去旅遊三個星期，所以希望我與內人能簡單介紹一下中國大陸的情形給她們認識。這群女士們在行前忙碌地讀著各式各樣有關中國大陸的旅遊手冊以及地理歷史簡介。得知大陸人有送禮的習慣，就煩惱要送什麼禮物給她們的中國導遊，與當地人的互動應如何進退才不至於抵觸或違反當地的禮節習俗。

在受邀的客人當中，有一位女士帶來一封她朋友寫給她的信讓大家傳閱。聽說她這位朋友出生在中國，且能說一口流利的中文。這封信的全文太長，我在此只做部份摘錄：

> 我爲妳感到很興奮，我希望自己現在也是準備去中國而不是去瑞士。我兩年前的感性中國之旅眞是充滿懷舊情感，我重溫了孩提時期的景象及街道…我相信妳現在手邊一定已經收集了很多人給妳的建議，所以這裡也許有些重複的地方…膠水；帶一小瓶膠水…那裡的郵票背面都沒有上膠，當地膠水的品質也是奇差無比。紙火柴；中國大陸只有那種小木棍式的火柴，非常不方便隨身攜

† 本文原出版於*American Anthropologist*, Vol. 79, No. 4, December 1977, pp. 805–08.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

帶（妳可以由火柴的精緻程度來評估一個國家的生活水準）。鮑伯說…大部份未開發國家都使用木頭火柴。

這位來信者接著又列舉了其他備忘項目，從茶袋、即溶咖啡，到肥皀及衛生紙等鉅細靡遺。在最後結語處，她還提到她對中國的特殊情感:

我們上次的中國之行主要是爲了商務考察，因此當地人非常熱心介紹中國最現代化的部份給我們看。但是我眞正有興趣的是我舊時記憶中的中國，如我孩提時代和姊妹們一起在天壇跳踢踏舞的寺廟。所以我就堅持要去一些比較懷舊感性的地方。

我們人類學家看了以上的陳述，都會一致地指出這封信內對中國或中國人的資料不可靠。這位來信者與當地中國人之間的關係，和許多在非洲打獵的白人與幫白人趕獵物的黑人副手之間，或那個最後變成白人客廳牆上裝飾品的獵獲物沒有兩樣。

有趣的是，這樣一封充滿不正確資訊的信，居然被在場有身分地位的美國人認眞地傳閱著。 172

之後，在回想這件事情時，我開始意識到那位女士在信中描述天壇部份的情緒，和馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski,英國人類學者）在初步連群島(Trobriand Islands)日記內所透露出的一些情緒相當接近。這使我逐漸覺得非常不自在。

我在山腳下散步，山邊有著像神話仙境一般的景緻，正被落日染著一片玫瑰般的紅色直連到海邊。一陣強烈的情緒襲來，使我不由自主地狂嘯出華格納的作品「崔斯坦與依索德」(*Tristan and Isolde*)裡的主題曲[1967:52]。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在這一段文字描述裡，讀者完全沒有被告知有關馬凌諾斯基與當地島民之間的關係，在馬氏的日記裡像這類的文字敘述並不只是意外地出現幾次而已。馬氏會在暴風雨中吼出華格納的音樂旋律（日記，頁230），在聽到頌獎曲(Prize Song)時便會感到振奮，並時常渴望「聽到音樂，聽到「崔斯坦與依索德」…我好像眞的能聽到它〔音樂〕一樣，像昨天我就在腦海中聽到第九交響曲（頁63–64）。」馬氏在他的日記裡並寫道他如何希望能有一台鋼琴在身邊供他作曲（頁192）。日記中另有一段描述他單獨與當地島民在夜晚行走的經驗；字裡行間描述他如何用華格納的旋律自己編詞，唱"Kiss my ass"來壯膽（157頁）。整本日記裡，馬氏沒有對當地島民的音樂表示過一次好感。唯一的一次是在第37頁裡提到一支當地的傳統舞曲Tselo的時候。

身爲一個受過訓練的人類學者，馬氏確實提供了我們有關初步連島民生活的豐富資料，包括庫拉圈(Kula ring)、近親通婚習俗（尤其是偏好娶姑姑的女兒），還有園藝巫術。馬氏和那位書信女士不同的地方在於，馬氏不會像她一般，無知地將火柴的精緻程度，如此簡化地等同於一整個文化的精緻程度。至於馬氏與書信女士之間相似的地方則令我不解。馬氏的日記似有解答我困惑的答案(1967:167)：

> 關於民族誌，我覺得這些原住族群的生活完全乏味而且沒有一點重要性；我與她／他們之間的差距，就像我和一隻狗之間的差距一樣遙遠。在散步時，我很認眞地思考，自己到底在這裡做什麼？針對收集與記錄資料，我對他們的生活與語言已有大概的了解與熟悉度，我只要能把這些「記錄」下來，即是一份有價值的資料。必須專注在我的志業上並做有意義與有目的的事。[1]

174 1 在馬氏的日記中時常出現這類言詞，例如頁227, 229, 278, 291。在本書第23章我將專門談馬氏的日記，並討論它對人類學的意義。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

和那位書信女士相比，馬氏比較不同的是，他有系統地收集有關當地居民的行為及生活環境的資料。他與書信女士相同的是缺乏與當地住民建立一種眞正的人性關係。什麼叫做眞正的人性關係？我所指的人性關係是一種建立在情感上，不是由較不人性化的角色扮演或角色功能來建立的關係。

我們所熟悉的角色裡有技術性與非技術性勞工、白領階級與藍領 173
階級、牙醫、鑽石切割師、家管或政客等。隨著社會的複雜化，這些角色的分類也漸趨多元化；伴隨著角色多元化而來的接著便是角色間的壁壘分明。

另一方面，生活在現代工業社會裡的我們，雖然扮演著比古人還要複雜且多重的角色，但我們仍與生活在幾千年前的古人分享著相同的情感。例如愛、恨、憤怒、絕望、忍耐、希望、焦慮、寬容、忠誠、背叛。這裡列出的一些人類情感層面的元素並不多，而且它們彼此之間也頗相似。這就是為什麼偉大的文學作品（小說、詩），藝術作品（繪畫、雕塑）或哲學與倫理學等，都不會因時間流逝而消失。因為現代人仍感受著古人生活裡的情緒點滴。科學典籍等則不然，它們很容易就會因為過時而被陶汰。古人們如果現在復活並到我們這個時代再活一次，相信她／他們仍能夠與我們的孩子與父母、朋友與敵人、雇主與雇員、愛人與配偶討論我們的問題。

角色與情感兩者其實並不互斥，但就如同我們口頭禪所說的「在商言商」(business is business)與「金錢買不到友誼」(you can't buy friendship with money)一般，這兩者有著明顯的差異。我們在日常生活中忙碌扮演的是角色；情感則左右我們對角色的選擇（如果可以有選擇的話），以及在演出角色時的優劣程度。我們可能透過不同角色的扮演而致富或成名；至於我們是否會愉快的享受那些財富或名聲，享受工作的價值或自己的存在，則全由情感因素掌控。雖然原本由人類擔

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

任的一些角色或位置已逐漸被機器取代，但多少人眞正會接受由機器人來取代自己的配偶、朋友或父母呢？

和其他民族一樣，西方人也同樣地體驗愛、恨與絕望等種種情緒。但他們如何表達愛、恨與絕望，又是什麼樣的因素使她／他們愛、恨與絕望，則有截然不同於其他民族的特色。例如，從唐塚出土的唐三彩馬匹或非洲的傳統面具，在西方社會裡一般都被大眾視爲有價值的古董珍品。然而非西方的小說文學或音樂，則只有專家學者等少數人會去注意，除了在專門的圖書館或特殊收藏裡有容身之處，沒有其他地方可以棲棲身。這種在情感上的差異，說明了爲什麼生活在不同文化的人彼此間無法建立一種眞正人性的關係；就如同先前提到過的那位在中國度過童年的書信女士，還有在初步連群島工作四年的馬凌諾斯基。

當然，今天的人類學家們已經相當不同於我們的前輩馬氏了。但我們是否嚴肅地思考過，自己是不是眞的了解自己所研究的對象，她／他們對自己及對他人的認知，以及其對周遭世界的觀感。在沒有與研究對象建立眞正人性關係的情況下，我們眞的了解她／他們嗎?

爲什麼直到今天，我們還如此隨意地使用「原始」(primitive)這個
174 名詞，去指涉第三世界或未開發國家經濟與科技的落後與原始，甚至影射其他層面也是如此？我們是否仍無法改變西方思想中根深蒂固的自我優越感？否則我們怎麼會長期地，或明確或暗示地認爲，工業化（或其他物質要素，如貧窮或生態）是將世界文化改變成西方模式的首要動力？這難道不是因爲我們意圖找尋某種形式的世界使命，就像西方人曾經賦予基督教的使命一般？

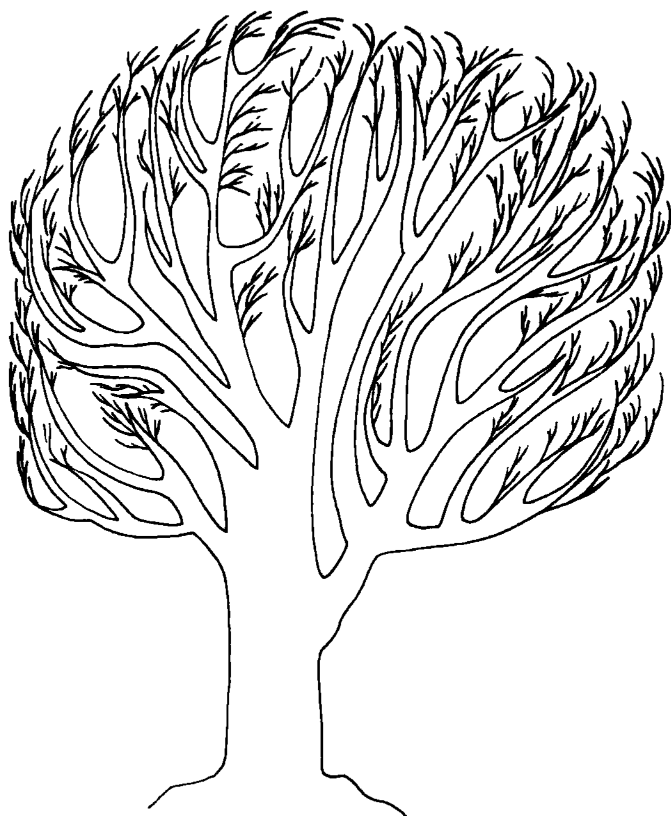
在世界各個角落的中國城裡，都可以看到商人安排中國傳統舞獅來歡慶農曆新年，香港中文大學也在母姊會與新生訓練週安插舞獅節目來慶祝，在中國大陸的各個人民公社也會用舞獅來迎接赤腳大夫的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

光臨。台北的居民也曾經以放煙火來迎接一位駕著米格十九(MIG19)飛機投奔自由〔台灣〕的中國大陸飛行員；在此同時的彼岸也在北京以放煙火來慶祝鄧小平重掌政權。這些行爲難道不是一種深植於情感模式裡，不因角色轉換而改變的外在表徵？

我們大部份人都對克魯伯(Kroeber)在他1948年的《人類學》一書中，用來象徵文化彼此交錯與融合的文化樹(cultural tree)很熟悉。我個人認爲，克魯伯的文化樹至少有一些部份是錯誤的。文化在角色部分

175



克魯伯(A.L. Kroeber)的文化樹

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

經常有彼此採借的現象，如食物、手工藝、禮儀、關於大自然的理論及控制人的工具等。但卻很少有證據證明人們會從根本徹底改變，而整體來說，也很難改變對他們自己、與同族人彼此之間，以及世界其他族群基本的感覺模式。

克魯伯的文化樹與生物的樹狀圖也許相差不大，它們之間只有少許差異。

在生物世界裡，大象不會試著和跳蚤交朋友；生物樹(biological tree)的每個分枝都是在互不相干的道路單獨前進。文化世界則不然；每一個人會經常不斷地和其他人做跨越文化界線的互動。從歷史記錄來看，人們不只個別間會有互動，社群與社群間還會做跨文化的結盟，以對抗與其爲敵的其他結盟社群。目前存在的一個世界性結盟即爲聯合國。所以說，文化樹的各分枝應該是傾向於彼此靠近，而非彼此完全溶合成一個同質性的整體。

有人大概會公開抨擊以上論調爲悲觀主義，但試問，當初我們從美國文化大熔爐的概念轉往多元文化觀(cultural pluralism)，難道不是建立在悲觀主義上嗎？

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十二章

生活的鏡子†

藝術

這裡要提的藝術形式只限於繪畫。當然，中國與西方繪畫的比較，176
在技術方面是有很大的不同。西方藝術家使用的材料很廣，諸如：油料、臘筆、水彩、粉筆、炭、酪蛋白(casein)及銅版；而中國藝術家們多半只限於使用水彩、毛筆和黑墨。另一方面，西方藝術家的藝術表現使用很多種不同的媒介：有帆布、木板、玻璃紙、三夾板、牆壁、金屬物及玻璃等等，但中國藝術家則多依賴紙和絹。西方繪畫在表現透視方面，使用明暗對比的方式來表現；而中國繪畫則類似古希臘用景物重疊的方式來達成。

然而，東西方藝術家之不同並非僅限於表現方式或使用材料等幾項基本差異而已。例如，人物爲主的題材在西畫中俯拾皆是；反之在中國宣紙上並不常見。除此之外，在西方，特別是在美國，流傳甚廣

---

† 本章原出版於許烺光所著的*Americans and Chinese: Purpose and Fulfillment in Great Civilizations*. New York: Doubleday and Co., 1970, pp. 17–41.
【譯註：該書中文譯本《美國人與中國人》由任教於舊金山大學的徐隆德教授翻譯，1988年台北南天出版社出版，本章爲該書第一章，頁47–78。但由於原作者許烺光教授在本章不僅在結構上做了若干調整(例如註釋由38個減爲11個)，在文字上也有不少改變，同時爲了統一全書的筆調與譯名，因而本章翻譯雖然以徐隆德教授的譯本爲基礎，但做了相當多修改。】

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的傳統油畫，多半以女性爲主題，對於畫中人物之精神狀態更是盡量表現。例如，達文西(Da Vinci)或梵岱克(Van Dyck)的畫就經常流露出喜悅的情緒，其他如梵谷(Van Gogh)及孟奇(Munch)的畫則多半表現人生的黑暗面。在上述絕大多數繪畫中，背景不管是一棟房子、一套傢俱、樹林或天空，都是用來襯托藝術家所要表現的人物中心主體。這種表現方式就連靜物或風景爲主的繪畫也不例外。因爲西方藝術家會將情緒灌注到無生物中，例如荷馬(Winslow Homer)、魏斯(Andrew Wyeth)的畫，不管是山川、土地或海濱、葡萄或香蕉，都具有這種特色。

再具體一點說，例如西方藝術家會將一家酒吧中亂哄哄的人們活動景象刻畫無遺（例如史羅恩畫的「麥索里酒吧」〔John Sloan's McSorley's Bar〕）。而中國藝術家在同樣取材中，通常只會畫出酒館的輪廓，並在酒館上添上一支習見的三角旗標幟以爲識別。

即使中國藝術家有時必須畫出人形來，他們大半都是在一大片山水中加上一小點，或是用厚重衣服將身體緊緊包裹來代表。至於畫中人物的面部表情絕對看不見，觀畫的人只能看出畫中人的身份、階級、威望或社會地位，而看不出他們的個性。

更進一步說，過去兩千年來，中國畫家在畫虎、馬、花卉、山水、
177 鳥、獸、魚、蟲方面，可以說成就非凡，但在人物畫方面，就很難找出幾個傑出的畫家。戲劇、情緒衝突或心靈衝突，這些現象在西方繪畫中不僅常見，且享有極高的評價；但在中國繪畫中則難得一見。事實上，當我們眞的遇見中國繪畫中出現人物顏面時，他們面目都是一片空白，與「美國革命英雌」(Daughters of the American Revolution)畫中毫無表情的人物較爲相似。但是，中國畫中人物之缺少表情，主要是受了中國藝術家不注重人物個性的影響。而伍德(Grant Wood)的畫中人物缺少表情的原因，是這位藝術家有心之作，他的目的是表現對人物的諷刺。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

因此這兩種不同生活方式在兩國不同的繪畫風格上表露無遺。西方藝術所著重的男人或女人都是以個人爲主體，而在中國藝術中，重要的是表現個人在整個外在事物中所佔的位置。同時，美國藝術常常反映個人內在的緊張情緒，這種個人情緒在中國藝術作品中大致上並不存在。

此外在大多數藝術品中可以看見更深一層的不同：西方繪畫中多的是美女或者是以天使、女神、聖母、妻子、母親、賣花女、妓女或是海濱出浴女爲表現主題的最完美的女性軀體。從這種表現方式來分析，可以看出西方藝術家一方面努力追求完美，一方面也力求表現性的誘惑。這兩種相反的力量，在西方藝術中比比皆是。

除春宮畫以外，中國藝術中沒有性慾存在。中國春宮圖中的男人和女人並不像西方藝術中只含蓄的表現出性的誘惑；相反的，他們在畫中縱情恣慾表現得淋漓盡致。當然，有人會說春宮畫不屬於藝術。但是，如果藝術的定義是人生經驗的複製品，不管是直接的、隱喻的或象徵的表現，則春宮圖也沒有理由不列入藝術類。如所有藝術品一樣，我們可以說有些春宮畫的藝術性較爲高明一些，直接了當的春宮作品在西方世界中也並非罕見。不僅在法國或拉丁語系國家，就是在英、美等國禁售春宮圖片的地方，只要有心人想要購買，還是很容易買得到。從作者個人所過目的西方春宮圖判斷，它們的大膽暴露比中國春宮有過之而無不及。

雖然中美兩國對於春宮圖片都有法律明文禁止，可是兩大民族間個人對於春宮圖片不同的喜憎反應，卻可看出兩種不同的心理。在中國，雖然不會有任何一個君子，特別是飽讀經書的儒家學者、官員，甚至一般人敢公開承認喜歡春宮圖，但是私底下與妻子、情婦或妓女共覽這類春宮藝術，並不會感覺太難爲情。

但對大多數美國人來說，特別是那些具有清教徒背景的美國人，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

因爲他們個人的罪惡感和社會的約束，相互傳閱春宮圖則成爲一項相
178 當複雜的事件。甚至到今天，雖然很多「X」級的影片或成人書報中已公開的渲染淫褻褻術，但是在報紙的家庭信箱欄中，仍可看出不少母親或妻子們，在意外發現其子女或丈夫收藏春宮圖時的憤怒與困擾。而報紙的答覆也常常說他們的子女或丈夫需要精神治療。

每一個社會必定有自己的社會規範來約束個人行爲。在清教徒個人中心傳統的美國，對於性的發洩採取個人內在的約束多過外在的限制；相反的，在情境中心的中國，對性的發洩則是外在的控制多過內在的約束。這裡所謂的內在約束，是指人不但不可有淫行，而且也不可有淫思。在此值得注意的是，中國經典中找不到像《聖經》馬太福音第五章二十八節所說的：「凡看見婦女就動淫念的，這人心裡就已經與她犯了姦淫了」那種禁制。

但是無論如何，性的需要是人生大慾之一，根本無法從思想中消除。因此設法指責性爲壞事以期淨化人的理性的作法，只會徒然無功的使人將性的念頭埋藏在更深一層腦海。這種情況就是佛洛伊德(Freud)所謂的壓抑(repression)。在這一方面，中美文化有基本上的差別。在中國人心目中，跟應當的人有性行爲（如夫婦）、在正常的地方做愛是正當無罪並且很自然的事。可是在受清教徒傳統薰陶的個人中心美國人則不是這樣一回事。清教徒的傳統認爲：性是罪惡，性行爲只有在傳宗接代下才可以行使。雖然這種理想化的作法與現實距離太遠，可是值得注意的是，在今日的西方基督教理論中，處女聖靈懷孕的說法仍然非常重要。在以後第九章討論宗教問題時，作者將再討論聖母懷孕的傳說與性思潮壓抑之間的關連性。中國道教始祖據說也有這種聖靈懷孕的起源神話。可是中國人從不認爲它具有任何宗教上的重要性，因爲中國人的態度非常合於孟子所說的話：飲食男女乃人之大慾，只要用的得當，並無不可。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

性的壓抑使西方藝術對性的主題產生興趣，並以廣泛暗示的方式普遍出現。在另一方面，中國人對性的區隔化(compartmentalization of sex)，導致性的主題在中國藝術（如繪畫）幾乎絕跡，但卻在春宮畫大事渲染而毫無保留。除非經過昇華作用〔例如把性慾轉移到其他活動，如探險或著作之類〕，一個社會的成員對性的渴望程度(desirability)和該社會所能提供的性滿足程度(availability)成反比。這也是爲什麼西方藝術中對性的興趣遠超過其他一切事物，而中國藝術則沒有這樣的表現。

熟悉美國發展的人士應該會堅決認爲美國藝術的特色在於它的多變性。從表面上來看，這種說法似乎是正確的。如果從美國藝壇的趨勢簡略分析，就可以鑑別出不少自成一家的藝術家，例如早期的傳統人像畫派有史都(Gibert Stuart)、蘇里(Thomas Sully)、莫斯(Samuel Morse)、柯普利(John Singelton Copley)，赫德遜河學派有寇爾(Thomas Cole)、甘塞德(John Kensett)，超現實學派有譚凱(Yves Tanguy)、柴里竹(Pauel Tchelitchew)，立體畫派有戴維斯(Stuart Davis)、馬丁(John 179
Martin)，印象畫派有哈利(Marsden Hartley)、霍夫曼(Hans Hoffman)、孔寧(Willem de Kooning)、肯丁斯基(Wassily Kandinsky)，以及和感性主義唱反調的普普藝術、歐普藝術、Mark Rothko, Marsol, Andy Warhol 等等。不同畫派的學生對於不同的藝術家及其作品各有不同的認定（很難一致同意），正足以說明美國藝術的多變性。

儘管屬於同一個藝術傳統，歐洲和美洲的藝術表現方式也有顯著的不同。舉例說，美國藝術以性爲主題的作品沒有歐洲那麼多，也沒有歐洲那麼明顯。不過就作者所知，美國畫家如魏斯勒(James McNeill Whistler)、史羅恩(John Sloan)、孔寧、馬許(Reginald Marsh)、國吉康雄(Yasuo Kuniyoshi)* 及阿爾布萊特(Ivan Le-Lorraine Albright)等都是

---

* 【譯註】國吉康雄1889年生於日本岡山市，係日本西洋畫家。1906年(明治39年)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

畫裸體或半裸體性感女人之能手。至於性慾擴散的主題，在其他藝術作品中亦屢見不鮮。

美國式的另一個特色是新畫風、新學派的不斷發展，而每一項創新無一不是針對傳統的一種反動：伍德(Grant Wood)、魏斯(Andrew Wyeth)的寫實派就是對舊有印象派的反動，Mark Rothko, Marsol的普普藝術和歐普藝術是對感性主義的反動。這種趨勢更早的例子是〔1913年在紐約舉行的〕阿莫利畫展(Armory Show)，它展出的杜象(Duchamp)、史羅恩、格萊肯斯(Glackens)、亨利(Henri)等人的畫作，由於畫風太背離傳統而引起強烈騷動，最後不得不召來警察到現場保護這些引起爭論的畫。

事實上，這種畫風不斷改變的現象經常遭人物議，不是被批評爲「根本不是藝術」，就是必須對畫作內容進行長篇大論的解釋。在形式與實質上，西方藝術（特別是美國藝術）曾經經歷很大的變遷，米開蘭基羅(Michelangelo)和波拉克(Jackson Pollock)之間，似乎沒有任何關聯。

但是，如果檢視西方藝術家的基本立場，我們可以發現儘管有人說「現代藝術……與古典藝術有極大的不同」(Clark 1963)，可是它們基本上並沒有改變。立體派、印象派、達達派或歐普派等現代畫派（以後將有更多的改革派）都是注重他們自己的感受，與其前輩並無不同。唯一的差別是前輩畫家注重描寫畫中主題人物的感覺（或將畫家的感情投注到主題人物上），而現代畫家則注重傾洩畫家本身的感覺（或者拒絕表現主題人物的感覺）。因此，在非藝術家的眼中，西方古典主義或浪漫主義畫家的人物山川和實際的人物山川總有若干相似處，但是現代藝術家的風格則完全不同。因爲現代畫家只求表現他自己的感覺，

渡美，在美國畫壇相當活躍，1953年過世。感謝由慈濟大學吳明義教授提供相關資料。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

作品是否具有客觀標準已經是不相干的問題。沒有必要去確立畫作中方形輪子的效度(validity), 或者看起來像是一個空工具箱的樹林、一隻 180
變形小鯨魚在一本殘破的筆記簿旁跳舞代表一個速記員, 這些都是無須探究的問題。波拉克的作品是美國現代畫的代表, 因爲他的作品跳脫外在的束縛而自由發揮。據說他大多數作品都是22呎長, 只因爲他的畫室牆壁就是這個長度。

一個具有特殊風格的藝術家只是表現他個人的感覺與想像, 因此不需要符合客觀的標準。觀畫者只能自行尋求意義, 就像在回應一個墨跡測驗(ink-blot test)一樣。但是欣賞西方畫家新潮作品的唯一困難, 是他們的作品都需要許多解釋才能使觀眾接受它們是一種藝術。美國藝術的學派林立只會加深西方社會對個人自身感覺的強調。這種增強不可避免的會導致作品只有生命力與創意, 但卻沒有深度。

藝術評論家舒茲(Franz Schulze)雖然正確的注意到美國社會「對深度並沒有完全忽視, 而對生命力與創意則高度鼓勵」, 但是他卻錯誤的解釋了爲什麼西方現代畫家會變成目前的風格:

> 在現代社會中, 或許不可能發現穩定、可信、深刻而清晰可辨的眞理——因此不可能深入的去解釋那樣的世界——這些現代藝術家只好表現他們個人對這個世界唯一確定而可信的反應, 那就是它所淬煉出的未分化感性(undifferentiated sensation)⋯⋯
>
> 〔在批評Jordan Davies、Arthur Green、Raymond Siemanowski的畫時, 舒茲認爲〕這些繪畫裡的符號與連環圖畫或廣告看板比較近似, 而比較不像蘋果、婦女、夕陽或抽象的容量分析。這種情形顯示當傳統認可的主題似乎已經疲乏而無意義時, 傳統所鄙視的主題至少值得一試, 儘管只是淺嘗即止。(1967)

如果舒茲檢驗一下美國或歐洲以外地區不同民族的眞實生活, 他

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

就不會犯上述的錯誤判斷。因爲，現代社會事實上並不缺少「穩定、可信、深刻而清晰可辨的眞理」，但是由於強烈追求個人感覺的結果，造成人們的孤獨與外界隔絕。與外界隔絕的人自然而然會認爲現代社會缺少「穩定、可信、深刻而清晰可辨的眞理」。

可是中國藝術在歷史過程中並沒有經歷太大的變化，即使和西方接觸後，中國藝術在形式、內容和風格上仍然沒有太多變化。在繪畫史上，中國北方畫派精於工筆畫，而南方畫派擅長潑墨；雖然幾位著
181 名畫家間，仍多多少少有其不同的風格，但是沒有一個畫家會刻意求新求變而遭到其他畫家排斥（不像西方畫壇新舊畫風所造成的激烈爭端），尤其什麼是藝術、什麼不是藝術這一點，也從未引起不必要的爭辯。所以第九世紀的中國畫與今日的中國畫仍是大同小異，並沒有不能了解的問題，這種情形與西方藝術的多變及衝突形成強烈對比。

西方畫派所使用的方法大約在本世紀之初傳來中國。學習西方繪畫的人們開始使用紙板、帆布、水彩、臘筆和油料。而中國畫家們仍使用傳統的水墨、顏料、紙絹、貝殼及木刻。後來少數中國畫家學會並引用西方畫派的透視法及表現法後，使得中西兩種畫風逐漸合流。不過，大體上絕大多數中國畫家仍固守中國傳統，僅有少數畫家以遙遠的西方古典及浪漫派畫家爲宗師。

1949年後，藝術和其他活動在中國大陸都含有極深的政治意味。但是這種改變僅是藝術功能的改變，至於它的形式、內容及一般繪畫取向並沒有多大變化。傳統的花鳥蟲魚及山水至今仍很流行，但非傳統人物畫則比過去顯著增加。我們現在普遍看到「八路軍受民愛戴」、「包頭鋼鐵廠」、「寧夏自治區山坡牧羊圖」等等。另外「天女散花」、「松鶴遐齡」（這兩種屬於傳統素材）的貝殼畫也常見到。藝術在中國大陸是在國家最高指導原則下，做爲宣傳社會和經濟發展的工具，非純爲藝術家或消費者的個人娛樂。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國畫的故步自封、停滯不前，與西畫的變化多端、門派林立，已成為台灣新聞界激烈爭辯的話題。在美國畫壇頗為知名的中國畫家郭大衛(David Kwok)大聲呼籲國畫求變，立即遭到其他中國畫家的圍攻。因此真正的改變依然未可預期。我在另文中已經討論了為什麼西方藝術在形式與實質上有廣泛的變化，而中國藝術卻依然如故(Hsu 1970:352–81)。

小　說

中國與西方在藝術上的根本差異同樣出現在小說中。中國傳統小說通常強調書中人物的角色，如帝王或普通民眾，而西方小說則著重小說中人物個人的所做、所思和感覺。[1] 當然會有一些例外。但是只要比較一些數百年來一直受歡迎的中國小說，如《紅樓夢》(Tsao 1929)或 182
《水滸傳》(Shih 1948)，與廣為流傳的美國小說，如《憤怒的葡萄》(*The Grapes of Wrath*)、《愛默干蒂》(*Elmer Ganty*)或《迪耳園》(*The Deere Park*)，就會發現大多數中國小說獨缺小說人物的內心描寫，而美國小說則有極為豐富的描寫。美國小說家喜歡用一個人的觀點去描寫整個小說，而中國傳統小說家則從不如此。

在我熟悉的幾部中國小說中，只有當一個英雄與敵人對壘之際，心中盤算如何擊潰敵人時，才會深入剖析書中人物的思想。最能表現中國小說家豐富想像力的是《西遊記》(Wu 1930)，這是描述唐僧在第七世紀初葉前往印度取經沿途發生的故事；《鏡花緣》是一本諷刺人際關係的小說。[2]《鄭和下西洋》是描寫明朝太監鄭和在1405年至1438年間，航海至東南亞探險的歷史故事。

1. 在這裏所討論的侷限於美國原著小說。 194
2. 中國的《西遊記》和《鏡花緣》相當於《愛麗斯夢遊仙境》(*Alice in Wonderland*)或《小人國列遊記》(*Gulliver's Travels*)幻想小說。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

美國式與中國式小說對愛情的處理方式也相當不同。美國愛情小說的高潮是男女主角的結合。經常可以看到一本書從頭到尾都在敘述如何追求愛情、經歷痛苦、誤會和克服無數波折，而男女主角最後終於結合。即使在《憤怒的葡萄》(*The Grapes of Wrath*)、《叢林》(*The Jungle*)或《人鼠之間》(*Of Mice and Man*)等不以愛情爲主的美國小說中，都含有極強烈的情緒。中國小說在談情說愛方面的描述不是過於草率就是太坦率，這種風格並非美國讀者喜歡的胃口。性的結合在小說中通常很早就出現，它通常並不是整個故事的高潮。它關心的重點是男女主角門當互對，而直到最後都盡可能詳細的描述婚禮的過程。男女主角彼此的相愛不足以成爲焦點。男女主角個人的感覺比不上社會與家庭的認可與協助來得重要。即使在許多模仿西方而情節曲折的小說中，這種中國文化模式也屢見不鮮。

對兩部中國愛情小說的概略介紹，可使讀者對東西方差異有一清晰的對比。其中一部是《好逑傳》，另一部是《玉嬌梨》。雖然這兩部小說的情節與美國小說《湯姆瓊斯》(*Tom Jones*)或《雙城記》(*A Tale of Two Cities*)很相似，包括誤認、奇遇與脫險，但是〔中國小說〕重點仍在家庭的安排與承認，而不是個人的愛情驅力與感情。

183 在第一部小說《好逑傳》中，書中主角是在朝廷中職司風紀、負責彈劾貪官污吏的官員之子。由於父親平日鐵面無私，在朝中得罪不少權貴，使得兒子終日憂心忡忡，勸告其父小心防範。某日前往父親任職之京畿，途中巧遇一戶有美麗女兒的家庭，並獲悉該女爲了服從僞造的聖旨而即將嫁給一個惡棍。男主角奮不顧身的揭發奸計而救了該美女，進而雙雙墜入情網。當他臥病在床時，她在旁服侍終至痊癒。後來克服了惡棍的破壞與困擾，終於獲得皇帝恩賜結爲連理。

第二部小說《玉嬌梨》描寫一位老相國極爲疼愛其唯一的掌上明珠美麗女詩人名爲紅玉。朝中另一大官因代子向紅玉求親遭拒而懷恨

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在心，乃設計將老臣貶至蒙古。紅玉遂女扮男裝隨父同往。其間穿插男女不辨、撲朔迷離情節，最後終與男主角孟梨完成婚配。

由於這兩部中國小說都是描寫爲了愛情而克服障礙的故事，符合西方讀者的胃口而頗受歡迎。因此這兩本書曾多次局部或全部被翻譯成很多種西方文字，並受到知名文學家如歌德(Goethe)、席勒(Schiller)及卡萊(Carlyle)等人的讚賞。[(3)]

在第二本小說《玉嬌梨》中，男主角娶兩個女人爲妻，這種習俗符合中國人的規定。顯而易見的，中國和美國小說家所描寫的是兩種截然不同的愛情人物。除了少數例外，如*Captain from Castile*中的隊長、The Hucksters的執行者，或是００７電影的James Bond及Mike Hammer等超級間諜片或警探片的男主角，美國的男女主角通常都互許終生。尤其有一個趨勢，男主角無論是在意念、言語或行動上，都將女主角像偶像崇拜一樣的吹捧。

在另一方面，中國小說的男主角在追求愛情時，他的方式和控制個人財富與地位相似。例如在《紅樓夢》中的男主角，雖然與女主角一直沒有發生過性關係，但是他與丫環和其他數名女子都有曖昧關係。

---

3. 《良緣記》於1719年曾被譯爲英文及葡萄牙文而傳入英國，1761年由Thomas Percy編輯爲《好逑傳》(*Hao Kiu Chuan or The Fortunate Union*)出版。《玉嬌梨》(*The Strange Romance of the Beautiful Pair*)於1826年首度譯成法文，其後並譯成英文及荷蘭文，廣泛流傳於歐洲(Chen, Shou-yi: *Chinese Literature: A Historical Introduction* [New York, 1961], pp. 493–97。陳氏這本書提出我們所討論的許多中國小說的細節。)陳氏認爲這兩本中國愛情小說廣泛受到西方讀者的欣賞，是因爲:「對於中國人的社會慣例與習俗有詳細的描述，使得外國讀者對它產生興趣」(Chen 1961, p. 494)。本文作者的解釋則與陳氏不同。因爲其他中國小說如《金瓶梅》或《水滸傳》也有許多關於「社會慣例與習俗」的詳細描述，但卻沒有很快的傳入西方。我認爲其原因是《金瓶梅》對性愛的描述太過露骨，而《水滸傳》則沒有論及愛情。因此兩者的接受度較低。 194 195

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

不過這些關係並未使他放棄對心愛女主角的追求。在此同時，書中更透露他與其他女人和一位男戲仔，有過肌膚之親或同性戀關係。對美國讀者來說，像《紅樓夢》的男主角是惡棍或壞蛋，除非他另有其他英雄特質或是知所悔改。但是中國讀者不會譴責這樣的人。由於中國人在性方面並沒有像西方人那樣的個人獨佔性，他們長久以來將《紅樓夢》的男女主角視爲偉大的情人。

184 這些差異不限於上述幾本小說，其他流行小說有《三國演義》、《濟公傳》、《西遊記》、《包公案》、《金瓶梅》、《西廂記》及《聊齋誌異》等。[4] 熟悉美國小說的一般讀者，當然也可以列舉一些類似的書目。[5]

中國小說人物的言行必須符合他們的社會角色，而美國小說的人物多半著重個人的獨立思想行爲模式，這只是中美差異的一點。另一項差異則是，美國小說偏重性的描寫，而中國小說則將性區隔在不同區域。愛情一直是美國小說及其他西方小說最重要的主題，深受美國讀者的喜愛與接受。當然，有一些美國與歐洲的偉大作品並不以愛情

---

195 4. 羅貫中的《三國演義》(*The Romance of the Three Kingdoms*)曾由C.H. Brewitt-Taylor節譯出版(Shanghai, 1925)。而《金瓶梅》有兩種譯本，一爲Clement Egerton譯作*The Golden Lotus*共4大卷；另一本爲英文版，由Bernard Miall根據德人Franz Kuhn所譯的*The Plum of the Golden Vase*節譯爲英文(Arthur Waley爲此書作序，於1939年在倫敦出版)。《西廂記》(*Western Chamber*)也有兩種譯本，一爲Henry H. Hart所譯(1936年史丹佛出版)；另一本爲熊式一所譯(1936倫敦出版)。《聊齋誌異》(*Strange Stories*)是由Herbert A. Giles選譯(1908年及1916年，上海出版)，另一譯本由Rose Quong選譯，名爲*Chinese Ghosts and Love Stories*(1946年紐約出版)。

5. 我們所談的是在書店或藥房銷售的暢銷書。那些具有高度文學價值而受一般大學教授及知識份子肯定的經典作家，如霍桑(Hawthorne)、梅維爾(Melville)、馬克吐溫(Mark Twain)、華格納(Faulkner)、海明威(Hemingway)、威斯特(Nathaniel West)、梅勒(Norman Mailer)、鮑溫(James Baldwin)、巴斯(John Barth)、貝羅(Saul Bellow)等則不在此列。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

爲主題，如湯姆門(Thomas Mann)的《魔術山》(*The Magic Mountain*)、沃爾夫(Thomas Wolfe)的《天使望鄉》(*Look Homeward Angel*)、杜思妥夫斯基(Feodor Dostoevski)的《罪與罰》(*Crime and Punishment*)、荷西(John Hersey)的《阿丹諾之鈴》(*A Bell for Adano*)、路易士(Sinclair Lewis)的《大街》(*Main Street*)、諾何夫及霍爾(Nordhoff and Hall)的《叛艦喋血記》(*Mutiny on the Bounty*)及羅琳斯(Marjorie Rawlings)的《黛綠年華》(*The Yearling*)。還有名作家如馬克吐溫(Mark Twain)、郝曼墨威(Herman Melville)及傑克倫敦(Jack London)等人，他們的小說也很少觸及羅曼史這類題材。儘管如此，我認爲沒有人會同意西方小說不談論愛情問題。

若以愛與性爲分類標準，最暢銷的中國小說可以分成三類：第一類根本不提男女關係或只是點到爲止；第二類是以愛情爲主，像前面提到的兩部中國小說，根本不觸及生理及性的關係；第三類則是道道地地的春宮小說。

《三國演義》是一部沒有情愛或只是點到爲止的典型中國小說。若從這部包含十大卷巨著的一部份內容去了解，就可以看出這一類中國小說對愛情的處理方式。這部小說是以西元200年左右的歷史爲背景，當時的中國三分天下。

其中有一段情節，盤踞東方的吳王意圖殺害雄踞西方的蜀王。因爲蜀王想娶皇后，而吳王正好有一位豔冠群芳的妹妹。故事的開展是吳王以妹爲餌，引誘蜀王親臨東吳迎娶，並計畫在歡迎蜀王宴會中予以刺殺。蜀王初仍猶豫，遲遲未敢赴約，其後接受策士之計，僅帶一名貼身侍衛前往。吳王擬在歡宴中依計行事，但因其母后臨時決定前來參加而未能得逞。吳王母后看見蜀王有將相之貌，足以匹配其女，乃不顧其子反對，命令即刻隆重成婚。

第一回合失敗之後，東吳策士乃進行第二個策略。吳國以許多貴

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

重禮物贈送蜀王，並興建豪華宮室給蜀王居住，僕婢如雲，極盡奢華之能事，企圖以此攏絡蜀王，冀其「樂不思蜀」，永留東吳。吳王亦期盼妹妹能說服夫婿蜀王留在吳國。

可惜此計亦不得逞，因爲蜀王策士棋高一著，早已料到吳王妹妹下嫁蜀王後必定忠心耿耿，不但不會要求丈夫久居吳國，反會勸告丈夫早日回國處理國事。其間東吳策士亦曾圖謀暗殺蜀王，但又恐吳王妹妹寡居會觸怒母后而不得不放棄。結果吳王不但賠了夫人又折兵，東吳策士亦不堪羞辱飲恨而亡——我懷疑可能是美國目前常見的高血壓所引起。

這部小說從頭到尾只有極少數情節論及愛情。例如，北魏在戰爭中失利，主要是因爲魏王私通他人妻子，致貽誤軍機。這一類典型的中國式教條，認爲英雄氣短、兒女情長不足取，由於私慾而致誤國是註定要失敗的結局。另一個例子提到蜀國一個將軍，因不受一美豔寡婦的誘惑而獻身國家，他轉戰南北而迭有斬獲。大體上，這部小說其餘的十巨冊都是描述與風花雪月毫無關連的事件。

至於中國色情小說所刻劃的愛情，並非美國人所了解的愛情：即兩情相悅而靈性相融。中國色情小說對性行爲描述的大膽與詳細程度，只有少數幾本美國小說堪與相比，其中之一是米勒(Henry Miller)所寫的《北迴歸線》(*Tropic of Cancer*)。[6] 該書在美國一度被禁，到1959年始經法院核可准予販售。作者在書中只不過多次使用「四個字母的字」(four-letter word)* 等粗俗俚語，來描寫或影射人類性行爲。

195 6. 可歸於這一類範疇的小說還包括Reag的*The Story of O*, Southern的*Candy*, Mailer的*The American Dream*, Updike的*Couples*, Donleavy的*The Ginger Man*, 以及Sutton的*The Exhibitionist*.

* 【譯註】「四個字母的字」指性交(fuck), 美國的父母經常以此提醒未成年子女不要說這一類髒話。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

至於其他絕大多數西方文學作品，不管曾否被禁，在觸及性問題時都相當含蓄。例如，James T. Farrell的*Studs Lonigan*、Edmund Wilson的《魔女傳》(*Memoirs of Hecate County*)、William Benton的《我的親親》(*This is My Beloved*)、瓊斯(James Jones)的《戰地忠魂》(*From Here to Eternity*)，以及Erskine Caldwell的*God's Little Acre*都不例外。在報攤 186
書架、機場、火車站及書店銷售的數百種平裝普及本小說，無不以煽動的書名，如《大白兔》(*Big Bunny*)、《不要告訴別人》(*Tell No Man*)及《陪伴小男友情人》(*Beside Lover Boy*)，以及誘人的裸體封面吸引讀者，內容也幾乎千篇一律。溫和派作家只是點到爲止的將男女主角送到臥室門口，大膽一點的則把男女送上床。而中國作家描寫房事的細緻程度，則使西方作家望塵莫及。

用一些例子說明將更爲清楚。例如瓊斯的《戰地忠魂》中，作者描述一個士兵在夏威夷與一個妓女共度春宵的情景。兩人橫躺在床上，赤裸的身體輕蓋著一條軟被:

「但是，爲什麼？爲什麼你會記住我？」

「因爲，」他說「因爲這個。」帶著微笑，他掀開軟被的一角，看著她赤裸的胴體。

她沒有移動身體，將頭轉向他，微笑著。「只有這個理由？」

「不，也因爲Angelo剛剛在這裡時，妳碰了我。」

「就這樣？」

「也許不止，但是大致如此。」

「不是因爲和我聊天的關係？」

「那也是，那當然是。但這也是原因。」他瞧著她。

「和我聊天也是原因？」

「對，聊天也是。聊天很重要。」

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

「對我來說是如此。」她滿足的朝他微笑，手拉著他棉被的一角，他依然橫躺著，以手肘托腮往下看著她。她將他的軟被掀開，和他的動作一樣。

「怎麼這樣？看你！」她說。

「我知道，不好意思。」

「怎麼會變成這樣？」

「沒辦法，每次都這樣。」

「我們應該來改變它。」

他笑出聲來，突然間他們又開始交談，濃情蜜意的，就像之前沒有做過。但是這次很不一樣。

辦完事後，他感激的將頭往下靠向她的雙唇。

作者用含糊的筆調述說性交的動作，而且也加上愛的感覺：「我知道我會記住你」、「這次很不一樣」、他「很感激」。在完成性交後，他的吻有助於將它聖潔化。在美國人的生活方式中，性關係必須在愛情的前提下才具有正當性。

米勒在他的《北迴歸線》一書中，可說更爲直接：

當范諾丹(Van Norden)將她壓下去時，我像是看到一個機器緩緩啓動它的齒輪。如果不吵他們，他們可以這樣永久纏綿在一起
187 而不會怎樣。最後馬達終於停了。兩個人就像完全洩情的一對山羊，齒輪慢慢鬆開，代價是十五法郎。這個場景將我的感覺沖刷殆盡，只留下逐漸生厭的動物性好奇心。女孩橫躺在床沿，范諾丹像一個性慾極強的人一樣，兩腳紮實的釘在地板，彎腰向她壓下去。我坐在他背後的一張椅子，以冷靜而不帶情感的科學家態度看著他們高低起伏的動著。我不在意他們會持續多久。像是看著瘋狂的印報機，將數千萬張上面列著毫無意義標題的報紙印出

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

來。雖然同樣瘋狂，機器反倒比人更有看頭。我對范諾丹和那個女孩一點興趣都沒有；如果像這樣坐著看全世界所有人的每一個動作，我的興趣甚至比零還少。我無法分辨這個現象和下雨或火山爆發有什麼兩樣。當激情結束後，行動就沒有意義了。機器還更好看。這兩人就像齒輪分開的機器一樣。它需要再調整。需要一部機器。

我在范諾丹後面屈膝蹲下，仔細檢查機器。女孩將頭側向一邊，絕望的看著我。「沒有用的，」她說，「他沒辦法。」回應這樣的激將法，范諾丹像一隻老公羊，重新調整能量，蓄勢待發。他是一個倔強的傢伙，寧可扭斷角也不願意屈服。現在他有些生氣，因爲我在搔弄他的屁股。

「拜託！Joe，不要這樣！你這樣會殺了這個女孩！」

「不要弄我，」他發出咕嚕聲。「我剛剛差不多要來了！」

《北迴歸線》一書的用詞並沒有格魯佛(Robert Grover)所寫的《一百塊錢的誤解》(*One Hundred Dollar Misunderstanding*)那麼露骨。它的內容也是描寫妓女與顧客之間的故事(Grover 1961)。唯一不同的是後者添加了妓女是黑人而顧客全是白人的低級黃色趣味。格魯佛用黑人、白人兩種不同的方言描述黑妓女與白人顧客的交易過程，雙方各說各話，誰也聽不懂對方說的是什麼。下列兩段敘述談論相同的情節：*

(1)我輕柔的擦拭他的身體，將他搔得吱吱叫，之後我就上班去了。一開始上班，我就有許多奇怪的想法，我幾乎無法集中精神。

* 【譯註】原著所引的第一段文字係以黑人慣用的語氣書寫，與正常的英文差異很大。有興趣的讀者可參閱本書英文原著第187頁，即可瞭解作者所說的黑人和白人間彼此不知道對方在說什麼。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 想啊想的，想說難不成這個白人傢伙知道如何用他那隻柄做那檔子事情，喔我覺得我想太多了。
>
> 下一次我要上他，讓他棄械而逃。
>
> 好棒喔！（35頁）
>
> (2)但是那個不同——我的意思是這樣。例如（這樣說似乎相當淫蕩），這個專業的黑人妓女和瑪琪(Margie)有相同的慾望，不同的是她就這樣做了……嗯，她比瑪琪多了一些。我的意思是說
> 188 她做起來好像很自然，從她的地位來看，眞的很自然。但是我有些擔心她的方式。我是說，她是那麼專業、冷靜而不需要一些必要的前戲。天哪，那眞是震撼，幾乎要昏倒。
>
> 但是我不曾去過名聲不好的娼館，基於自然而正常的經驗，我對她們的行爲應該會有一些誤解。經驗眞是可貴，我的意思是這樣。
>
> 事實上，她的方式（及其他收費的黑人妓女探頭進來我們的門，走後又換另一個）讓我感到如此訝異，因而很快的就達到第一個高潮（請容許我用這種表達方式）。（我應該加一句話，我發現我當時所處的環境就是那樣。）（頁45）

像《北迴歸線》、《查泰萊夫人的情人》(*Lady Chatterly's Lover*)這一類被稱爲文學中極端寫實派的書，曾引起多數作家、書評家、警察、法官、教會人士，甚至一般社會大眾廣泛的抨擊（至今仍有很多地方反對）。可是這一類書如果與中國的《金瓶梅》相比，則無論是內容淫褻或大膽的程度都只算是小巫見大巫。(7)

---

195 7. Clement Egerton所譯之《金瓶梅》，書中淫詞穢語部份用拉丁文翻譯。他的解釋是：「如果《金瓶梅》一書原作者是一位英國作家，他一定會謹愼小心如履薄冰，用字造句不敢魯莽，可是他沒有這樣做，反而語不驚人死不休，因此我這個譯者

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

睡到天明，婦人淫情未足，便不住只往西門慶手裡捏弄那話，登時把塵柄捏弄起來。

婦人叫道：「親達達，我一心要你身上睡睡。」一面扒伏在西門慶身上，倒澆燭，接著他脖子，只顧揉搓。教西門慶兩手扳住她腰，扳的緊緊的，她便在上極力抽動，一面扒伏在他身上揉。一回那話漸沒至根，餘者被托子所阻不能入。

婦人便道：「我的達達，等我白日裡替你縫一條白綾帶子，你把和尚與你那末子藥裝些在裡面。我再墜上兩根長帶兒，等睡睡時，你扎它在根子上，卻拿這兩根帶扎拴後邊，腰裡拴的兒緊的，又溫火又得全放進，強如這根托子，纏繞著格的人疼，又不得盡美。」

西門慶道：「我的兒，妳做下。藥在桌上磁核兒內，妳自家裝上就是了。」婦人道：「你黑夜好歹來。咱晚夕拿與它試試看好不好。」(Vol. III, pp. 318–19)*

儘管美國小說對色情的描述比中國小說遜色，但是美國民眾對有色情意味小說的撻伐則不留餘地。例如，紐約罪惡壓制協會就曾以不道德的理由控告發行《上帝的小樂園》的出版商；懷曼(Whitman)所著的《草葉集》(*Leaves of Grass*)在上個世紀〔即十九世紀〕末曾在美國費城被公開焚毀。相對而言，《北迴歸線》一書的法律爭議則是晚近的事情。另有不少書評家仍堅持《狼狽爲奸》(*Two Adolescents*)及《戰地忠魂》兩書是道道地地的色情書籍。許多有聲譽的圖書館不是將《魔 189

倍加困窘，由於無法全文照譯，只好用拉丁文代替，除此別無良策，敬請讀者見諒。」

* 【譯註】本段引文直接引自（明朝）笑笑生所著之《金瓶梅詞話》(1996年，台北：里仁書局，第5冊，七十二回，頁2175–76)。引文中畫線部份爲Egerton英文譯本中以拉丁文取代之句子。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

女傳》鎖在櫃子裡，就是根本不收藏。可是在中國，《金瓶梅》一書被認爲是曠世巨著之一，中國政府受到西方的影響，曾在1930年代企圖修訂書中若干淫詞穢語，結果並不成功。在大陸的中國新政府決意提升社會與工業的進步，自從1949年以後就禁止小說中凸顯性的要素。但未來〔中國人民〕反抗極權統治時，它可能會再度出現。

由此可見美國小說論及性的頻率遠比中國小說多，但是沒有中國小說描寫得那麼逼眞，大半都需要讀者以想像力，從影射的字句去推敲；反之，多數中國小說不是根本不談性或偶而提及，就是屬於完全相反的型態。中國小說不太注重書中男女主角的愛情生活，而那些專門刻畫男歡女愛的春宮作品，也不必標榜崇高愛情來掩飾。

更進一步說，性在中國小說中很少受到譴責，因爲中國人相信不正當而過份的恣情縱慾，自然會造成懲罰或惡果，正如我在前面《三國演義》中提到魏王因爲與他人妻子有不正當的關係而招致失敗；另外《金瓶梅》的男主角也因爲縱慾過度而死於色癆。

在美國小說中，若有色情或近乎色情的情節出現時，多半帶有譴責與警惕的意味；否則就會像《戰地忠魂》那樣，將色情的描寫提升到眞愛的地位。因此，小說的大膽描述多半發生在婚外關係中，尤其常見於妓女與顧客之間，或淫蕩婦女與放浪不羈男伴之間。不過，一般大眾化的美國小說都是推崇愛情，認爲愛情本身是件了不起的事，而不會和色情混淆。通常小說中對個人的感受極爲強調，對於愛情的道德與不道德，亦端視愛情是「眞愛」或當事人是否快樂而決定。如果是「眞的」愛情，則愛的故事就有好的結尾；如果不是眞的，其結果通常是當事人分道揚鑣，男婚女嫁各不相干。[8]

---

195 8. 在本書付印之後，我的好友Frank and Dora Kuo提醒我注意兩本書：Frank Harris所寫的《我的生活與情愛》(*My Life and Loves*, 1963)，以及一位無名氏的自傳《我

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的私秘生活》(*My Secret Life*, 1966)(這兩本書都是由紐約的Grove出版社出版)。前者早在1922–1927年間就已在德國出版;第二本書更早在1882年,由作者自費在荷蘭阿姆斯特丹出版,只印行十一本。直到晚近,西方社會才流行私下閱讀色情書籍。雖然是私下閱讀,這些書都以法文或義大利文書寫。到了1959年以後,因爲美國法院對涉及性的書刊與媒體,採取自由化的判定,使得這一類書籍首度在美國出版。其內容香豔大膽的程度甚至超越中國色情書籍。

但是這種新發展並未否定我在這裡提出的論點。中國作家認爲色情只是社會脈絡的一部份,而西方作家則認爲色情本身就是目的,與其他生活層面毫無關連。因此這些西方色情小說家專心一意的在小說中,刻畫出無數包括各種性交姿勢、性具的性征服故事,這種描寫對於中國讀者來說則前所未聞。像《我的私秘生活》一書,就充斥著各種性的情節,別無他物。《我的生活與情愛》一書則可 196
歸納出下列四個主題:冒險、幻想、人事及性。該書的一名編輯認爲該書「不管談什麼主題,本書從頭到尾都可以看到作者Harris本人的幻想世界。」(頁xv)

最後一個觀察,兩本書的作者似乎都不關心長久的人際關係(其中一本談到短暫婚姻關係,另一本則根本不提結婚的事),長篇累牘的描述性征服與淫樂,充分表現個人中心的極致。Harris及《我的私秘生活》等書作者是最好的例子,足以說明個人中心所標榜的方向。爲什麼會出現這種個人主義的極端表現呢?Harris在《我的生活與情愛》一書的自序中說得很清楚,他說他的書在美國數度被行政和司法部門禁止發行,使他個人經濟週轉不靈,因此:

> 如果美國〔政府〕沒有將我逼得一貧如洗,我應該不會寫得如此露骨。在接近生命的終站時(我已年近七十),我們爲了獲得別人的認可和平靜的結束,很容易犧牲某些眞理。像法國人所説的那隻「受到攻擊時全力反撲的邪惡動物」,我無怨由的低聲嗥叫,覺得妥協也無所謂。我總是爲維護眞理而戰,就如人文解放戰爭(the Liberation War of Humanity)中的勇敢軍人Heine所説的:「最後的放手一搏。」(頁1–2)

顯而易見的,Harris本人並不是狂熱追求荒淫逸樂之輩,他用大膽描述做爲反對當權者的工具,這種革命態度完全是西方個人中心特質,與中國人以情境爲中心的特質完全不同。因此,性壓抑與大膽開放是西方文學中兩股互不相讓的主流,在中國根本找不到這兩種極端的現象,二者形成強烈對比。

在此情況下,Grove出版社透過謹愼選擇的挑戰方式,用來激起讀者熱烈接受它所出版的色情書刊。它必然會使個人中心主義的心弦產生共鳴。它有一個這樣的廣告:「你夠膽來加入地下組織嗎?」(刊登在《我的私秘生活》中一則訂閱*Evergreen*的廣告。)

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

某些讀者看到這裡，不禁會奇怪的問，既然你說過大多數中國人是文盲，那麼小說又怎樣和他們扯上關係呢？而這裡所說的中美小說的差異，豈不是只能代表一部份識字的中國知識份子和美國大多數通俗小說讀者間的比較？

190 這個問題並不難回答。美國人大多從學校、教會及各種社團和新聞媒介學到有關育嬰、心靈分析、詩詞、小說、戲劇、宗教及國際事務的常識；而中國人，尤其絕大多數中國文盲，則是從說書、皮影戲、平劇及地方戲曲中，獲得古代君王的事蹟、有名將領的征戰及賣油郎獨佔花魁的奇聞軼事。(9)

「說書」是中國一種很普遍的娛樂方式。在中國每一個大城小鎮、集市、廟會中心，都可以看到說書人的蹤跡，尤其在每年春節、七月半祭祖等節日，說書人更是大行其道。有時在婚喪喜慶的場合，也可以看到主人雇請說書人以娛樂嘉賓。說書人有時只選擇一齣戲裡的某一段表演，有時將全本說完。表演的方式一般是說白，有的在說白中穿插唱腔，因爲絕大多數中國知名小說都具有抒情的本質而可吟唱。

事實上，說書在中國應該比小說更早出現。第一本文字小說稱爲「話本」，它只包含故事大綱，以幫助說書人提詞之用，所以這種「話本」可以說是中國小說的雛型。至今仍保存下來的最早期「話本」是在中國西北的敦煌石窟中發現。這個話本早在唐朝（公元618至907年間）時就已流行。中國小說的雛型之中，有五本存放在日本國家圖書館內。這些所謂說書的「話本」即使在中國小說完全定型以後，仍廣受說書人的喜愛(Ch'en 1961:467–69)。

---

196 9. 自1949年起，北京政權就不斷利用許多媒體鼓勵群眾研習毛澤東教條與政治目的。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

皮影戲或其他地方戲大半都在永久性或臨時搭建的舞台上演出，其曲目一般都是根據小說局部或全部改編而成，有時候再穿插一些「話本」中的流傳故事。至於古典平劇則比皮影戲或地方戲正式許多，當然在演出或觀賞時的支出也大得多。它的主要曲目大多根據《三國演義》等小說改編而成，每一齣平劇的演出少則半小時，多則費時數日才能演完。

上述幾種娛樂方式中以說書最流行，因爲說書無遠彿屆，幾乎沒有一個中國大城小邑沒有說書這一行。平劇就沒有流傳那麼遠，因爲平劇只在通都大邑省城中上演，但無論是識字或不識字的民眾，都同樣喜歡聽。

這些故事、戲曲、平劇和皮影戲所凸顯的主題，和中國小說非常相似。美國成年人所喜歡的小說、電影和戲劇，大部份是以愛情爲主軸，而中國小說則包括愛情與非愛情兩類。愛情類的主題在中國古典 191
戲劇和皮影戲較少，地方小說中只有一小部份，而地方戲曲則包括愛情與非愛情兩種。

那麼中國小說在和西方接觸後，特別是在1949年以後發生了什麼變化呢？一個最大的變化是從1900年代開始，雖然傳統中國小說，包括歷史、俠義與言情小說，仍不斷出版也有人看，但是可以看出中國小說比中國藝術更顯著的受到西方影響。值得一提的是最近出版的《現代中國小說選》，只提到採取西方形式的中國小說家，包括魯迅和張愛玲等人的小說；對其他傳統中國現代小說家如張恨水或平江不肖生（筆名）的作品則幾乎隻字不提(Hsia 1961)。這些西方形式的中國小說普遍出現個人內心掙扎的主題，以及以第一人稱寫作的技巧。但是，除了像沈從文之類的少數例外，現代中國小說家所關心的主要是人性的虛假、墮落、殘忍和對傳統中國生活方式的壓迫，以及國民革命的失敗等。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以魯迅(1941)所著的《阿Q正傳》爲例，該書爲少數幾本享有國際聲譽的現代中國小說。書中主角阿Q是村中赤貧，性格中揉合了一切中國鄉愚小人的毛病，他生存的時代正當清末飽受世界列強割據侵佔之際。因此他學會了一套自欺欺人的人生哲學，那就是當他自己受凌辱後，立刻欺凌比自己更弱的人，並自詡爲「精神勝利」。有一次阿Q參加村裡的竊賊集團，並負責收藏贓物，還到處吹噓自己是反清革命份子。由於阿Q的吹牛，村中父老莫不對他敬畏三分；但當眞正革命份子進入村莊後，不但不承認他，反而以結夥搶劫罪處決他。在審判中，阿Q只好承認爲了虛榮心而冒稱革命黨人，結果被判死刑。阿Q在押赴刑場時，爲了不讓圍觀群眾對他的期望落空，乃模仿一般自知必死的犯人大喊：「再過十八年，又是一條好漢！」

1949年以前的其他現代中國小說家，比魯迅的《阿Q正傳》提到更多愛情和性的題材。但是除了沈從文等少數例外，大部份小說都討論當時社會與政治情境的病態。即使被譽爲「中國現代文學最偉大印象派大師」的沈從文(Hsia 1961:208)，他的一部份作品固然強調需要
192 「尊崇大地的智慧，並享受〔一個人〕軀體存在的滿足感」；但他的另一部份作品卻又極端消極，「所有人物在舉手投足間、在充滿愁悶的簡短交談中，特別是在昏暗小屋內與窗外春意盎然的強烈對比中，顯示出靜寂、哀傷與無助的感覺」（Hsia，同上引書頁201—10）。當然，知名的中國現代小說家的寫作主題並非都是同一個模式。茅盾的小說對女性表現和人物心理的描述獨樹一格。* 老舍則以《駱駝祥子》一書受到西方讀者推崇，[10] 他絕口不談戀愛，書中道盡男性的奮鬥史。巴金(1936)以一部《戀愛三部曲》享譽文壇，稍後又有《雷雨》問世（包括

---

*【譯註】茅盾爲知名大陸作家，生於1896，卒於1981。

196 10.《駱駝祥子》由Evan King譯爲《人力車夫》(*Rickshaw Boy*)(New York, 1945)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

《家》(1933)、《春》(1938)、《秋》(1940)三部曲)，這些書極力譴責社會制度。張天翼的主要拿手是短篇小說和雜文，他把諷刺的技巧運用在不同階級的人身上，寫出他們的官僚氣、勢力眼、掙扎、侮辱和傷害他人，入木三分。張愛玲是寫愛情小說的青年作家，[11] 她的特長是「揉合了英國詩人喬塞(Chaucer)對生命的禮讚和成年人對人類悲慘環境認知的心態」(Hsia 1961:392–93)。而錢鍾書的文體則「極爲特殊」(Hsia 1961:457)，他比其他中國作家更擅長使用象徵符號。不像一般中國現代作家以諷刺性的文章來抗議社會的病態，他「將問題指向作家本身，認爲他們是導致社會文化墮落的主要成份之一」(Hsia 1961:434)。

儘管現代中國小說在內容上有些不同，但是它們基本上仍顯示出三個特色:

第一個特色是小說中人物「從來不會在性慾的場域尋找意義以肯定個人或自我沉迷」。這個結論是陳愛麗觀察下列三群現代中國短篇小說集所得到的結果：1915年至1949年間的大陸作家、台灣作家，以及1962年至1966年間的大陸作家。爲了適合當時改造社會生活的需要，1915年至1949年間的大陸小說將男女之愛淡化。台灣小說明顯的強調「父子間的衝突」，而忽略「會導致正面的個人滿足與沉溺的深層情緒」。至於共產黨統治下的小說，「很明顯的避免描寫男女和夫妻間的私人感情」。陳愛麗並歸結的說:

> 因此，中國人的自我(self)是以社會關係爲中心，而較不重視個人。(1966:88)

現代中國小說的第二個基本特徵是：具有強烈批評中國現代生活

11.自著自譯兩部小說，一爲《秧歌》，另一爲《裸地》。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

病態的傾向，但比較強調外在的因素，對心靈的剖析很少有興趣。我
193 們在討論中國現代中國小說時大量引用夏志清的資料，他認爲這種情況具有「心理匱乏」(psychological poverty)的特徵。他觀察到：

> 中國傳統戲劇缺少悲劇和明清小說著重諷刺的特徵（但《紅樓夢》爲一特例），這種情況不禁讓人懷疑：學習西方文學是否會明顯的使中國人的精神生活更爲豐富。(Hsia 1961:504)

最後一個基本特徵是幾乎所有現代中國小說都沒有受到西方象徵主義潮流的影響（只有極少數例外）。除了張愛玲之外，1949年以前的著名現代中國小說家，多少都參與或同情當時的共產主義運動，當時大多數作家多少都相當活躍。1949年以後產生的重大改變是「作家都被嚴格納入區域性的單位」，而後「立即強行展開嚴厲的訓練」(Hsia 1961:470)。

根據某些研究者的說法，中國大陸的文學作品甚至在文化大革命開始鬥爭作家之前，其質與量就已受到殘害。

不論未來如何，這些新的〔社會政治〕發展顯然沒有改變中國小說的基本特徵。在中共新政權之下，中國文學家不僅不會強調外在的病徵，而且不會致力於尋求解決之道；對個人心靈的探索不僅興趣缺缺，而且鼓吹所有人服膺於相似的思想。在文化大革命期間，鬥爭者與被鬥爭者之間的最大區別，並不是中國小說的基本路線，而是看誰偏離這個基本路線，而偏離多遠？在這種情況下，西方象徵主義的思潮甚至比以前更不相干。

夏志清對於中國小說缺少西方象徵主義，不注重個人心理描寫的解釋，還有若干需要補充之處。他說：「在借用西方傳統時，我們可以預期中國作家只會接受或採用他們最有興趣而且認爲有意義的部份」（頁504），這個觀點相當正確。這個原則可適用於任何社會與文化中，包括中國與美國社會。但是夏志清認爲這是由於中國人偏好十九世紀

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

盛行的民主、科學與自由主義的絕對思想，而拒斥自己的傳統宗教，這種說法卻是一個錯誤。因爲即使在中國傳統宗教高度活躍時，中國人也沒有對人類心靈發生過興趣。夏志清的另一個錯誤是將儒家的理性主義與西方理性主義等量齊觀，並宣稱自從傳統宗教「不再檢驗儒家理性主義」之後，儒家理性主義就排除了中國人接受西方象徵主義的可能性。事實上，中國人在歷史上從未對象徵主義有過興趣。 194

和藝術與小說一樣，宗教教條、科學哲學或政治主義不會激發（或消除）美國或中國現代小說對心靈探索或象徵主義的興趣。這些教條或主義其實受到其原產國或接受國生活方式〔即文化〕的塑模。它們在不同社會文化會被接納、發揚、拒絕或修正，將視它們是否與該社會具有相容性與意義而定。中國人特殊的情境中心取向，使得多數中國人對某些特定藝術模式有興趣並認爲有意義。這些模式強調外在實體而不注重心靈探索；強調個人在環境中的地位，而不著重與環境對抗。同樣的，在西方（包括美國）以個人爲中心的生活方式下，其目標傾向於強調情緒，追求無法視見或看不到的東西，並且透過反抗傳統與不斷求變的方式，確定個人並尋找個人的定位。這種個人主義的現象不僅表現在藝術和小說，在商業、宗教和政治社會行爲也隨處可見。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十三章

親屬之鑰†

197 對於社會科學以及下列三門臨床科學——心理治療、心理分析與臨床心理學——而言，目前最迫切需要做的工作之一是瞭解非西方文化的深層假定。我們必須從這些文化找出答案以解決困擾我們社會的問題。如果我們仍然固守在〔西方〕文化所界定的〔社會〕問題，便無法從西方社會以外的文化傳統獲益，從中找到確切可行的解決辦法。

看看我們如何處理當前重大暴力事件之一的劫機事件。哥倫比亞廣播網(CBS)有個一小時的節目探討劫機事件（1972年10月）；節目中一位心理治療師哈伯博士(David G. Hubbard)提供他與監獄中48位男性罪犯訪談後的結論。（哈伯博士爲德州達拉斯[Dallas]異常行爲中心[Aberrant Behavior Center]主任，同時也是聯邦航空總署[Federal Aeronautics Administration]的顧問）。哈伯認爲這些罪犯基本上都屬於精神分裂妄想病患(schizophrenic paranoics)。他們長期受到失敗感的煎熬，例如覺得不夠男子氣概。他們夢想飛黃騰達；他們對死有興趣，但是不希望自行了結。他們的認知中所謂的成功是：親手觸摸到十萬元美金（或任何金額）的贖金，即使五分鐘後會失去這筆錢也沒有關係；將其他人弄死後自己身亡；或者強迫一架飛機依他的指示降落，並因而在異國入獄爲囚；或者將飛機強迫偏離其預定的航道。

† 本章原出版於*Center Magazine*, Vol. VI, No. 6, November/December 1973, pp. 4–14.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在這樣的思考模式下，我們很自然地會將防止劫機事件的主力放在偵測系統上（如電子儀器偵測、旅客登機前搜身、過濾個人檔案資料等）；或以強制手段（如空軍武備、封鎖後機艙出口、全面部署機場四周警力等）；或用斷絕劫機者所有庇護所或隱匿地的方式來處理（如美國與古巴間的協定）。哈伯在接受生活雜誌(Life Magazine)專訪時下結論說:「每一個劫機者都是獨特的，我們應該依個案處理。」令人震驚的是，在這個結語之後，他承認全美國大約有800萬人具有他所描述的劫機者的精神症狀。如果再加上數十萬購買印有「庫伯，你在哪裡？」(D.B. Cooper, where are you?)(1) 字樣汗衫的民眾，以及許多大聲頌揚違法致富的人，那潛在的劫機者人數就不止800萬人了。

我們（美國人）以爲用電子儀器與警衛人員就足夠應付這些爲數 198
眾多的劫機者。這實在是太不切實際的想法。是不是到了該仔細檢視美國文化中一些基本前提的時候了？

因爲我們是如此地被傳統美國式思考社會問題的方式所箝制（我在這裡指的確實是美國文化「傳統的」部份，雖然多數美國人都視自己的文化爲「現代的」，其他文化則相對地被視爲「傳統的」），所以這些美國頂尖大學的劫機問題研究者，很自然的和一般大眾一樣視野淺短。無怪乎一個心理學教授會在哥倫比亞廣播網的訪問節目中，認爲報導劫機事件會激發更多劫機。我在這裡並不是要爭論廣泛報導「如何犯罪」的過程會提高各種犯罪率；人們如果不計社會後果一昧追求成功，很可能會從實際的犯罪案例中學習，以遂行完美犯罪。我只是訝異於我們的科學能力和社會支持力量，竟然僅僅聚焦於低層次的問題上。

1. D.B. Cooper是第一位劫機成功的劫機者，他在取得20萬美金的贖金後，用降落 212
傘從西北航空飛機上跳落逃逸。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

雖然將優異研究者尊貴的工作，與一位芝加哥郊區的警長最近在匆忙處理完謀殺案後的看法做比較，乍聽之下或許有些不敬，但令人驚訝的是，這兩者的論點竟然非常相似。芝加哥警長解釋該地謀殺案的「理論」是：因連續不斷的大雨使得一些心理失衡的人發狂，因而促使了謀殺案比例昇高。

在吸毒問題上，我們也看到類似的情形：目前處理吸毒問題的辦法，通常著重在發現與處罰販毒者、說明誘引青少年吸毒的陷阱，以及給予吸毒者心理或物理治療等。這些其實都只是治標不治本的方法。近半個世紀以來，中國在西方衝擊下也面臨毒品問題。一般在比較東西方吸毒問題時都沒有注意到，關心這方面問題的科學家大都忽略探討年齡層的問題。中國的吸毒人口大部份是年長者，美國的吸毒人口則絕大部份是青少年。另外一項被忽略的事實是，雖然中國大陸在1949年以前有數十萬個吸食鴉片或其他毒品的人，但中國從沒有任何標榜毒品可以帶領我們接近眞理的運動；簡單的說，中國沒有像賴瑞(Timothy Leary)這種人，也沒有任何推崇他信念的追隨者。這說明了基本的問題是在整個系統，而不是單獨的個人。

這些受限於文化的短視也使得社會科學和臨床科學家，對其他嚴重的問題無法掌握；從疏離感到高速公路上的血拼，從宗教與種族緊張關係到少年犯罪，以及底特律汽車工人與商店竊賊的道德低落。我們也許可以用徹底的機場安全系統來防止劫機者犯案，但有創意的美國人絕對會從其他地方下手，以表現其犯罪智慧。在此情況下，反社會行為總是比我們的防衛、補救與預防方法快一步。也許正是這個近
199 乎絕望的景象，促使葛拉漢(Billy Graham)建議將強暴犯去勢，以禁絕他們繼續對女性施暴。「這樣就可以馬上阻止他們犯罪」，葛拉漢如是說。活在過去年代裡的某些國王或部落酋長，對於竊盜犯的處罰一直都是斬其雙手。這些歷史上的領導者當時一定也和葛拉漢說相同的話。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

葛拉漢和社會科學家與臨床科學家有一個共通點，那就是他們都相當執著於個人主義。以此爲出發點，他們認爲個人的成功或失敗，都是由單獨的個人所造成。

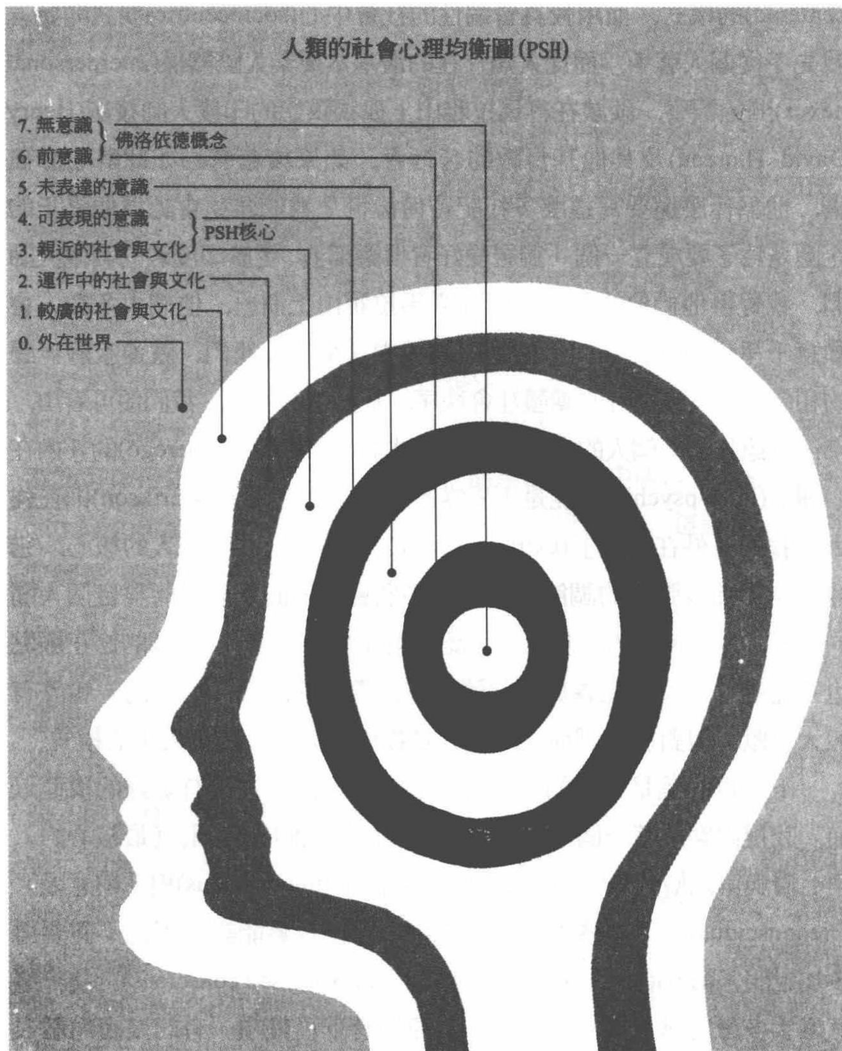
我認爲要檢討上述缺失，必須跳開西方以個人爲中心(individual-centered)的模式，而用較具普遍性的社會中心(sociocentric)模式開始。我先不從個人著手，而從人類存在的最基本要素人際關係(interpersonal nexus)開始觀察，談談在喜馬拉雅山上孤獨瞑想的印度大師梭羅(Henry David Thoreau)及其他基督教的苦行者。如果梭羅眞的如此醉心於孤獨，他爲什麼還要寫這麼多札記留傳後世？我們難免會認爲他眞正的企圖是爲了要成立一個「獨居愛好者俱樂部」。至於印度教的其他大師們，我覺得他們要的不是只留在喜馬拉雅山上而已，他們大多數人會願意千里迢迢地從高山下山到紐約城中區來普渡我們。就連寂靜無聲的和尙都有其修道院的團體社會秩序。基於這個前提，我們便可看出，佛洛依德強調一個人的自我(ego)對於本我(id)和超我(superego)的「內在心理」(intra-psychic)功能是不妥當的；而艾瑞克森(Erik Erikson)則在強大自我的「外在心理」(extra-psychic)之外，加上「一個人的核心，它能夠紮實而有彈性的調節人類組織必然會遭遇的矛盾，能整合個人間的差異，並〔使個人〕具有自我認同與完整的感覺」，這樣的修正觀點也不盡適宜。艾瑞克森與其追隨者在人際關係方面〔的理論〕也許有較大貢獻，但對於我們而言，他只是提供了擴大版的個人中心模式。

下一頁的圖是人類的「社會中心」模型圖。在沒有更好的模型以前，我提出圍繞著一個中心的八個不規律形狀的元素圖。〔最核心的〕第七層與第六層代表佛洛依德的「無意識」(unconscious)與「前意識」(preconscious)。這類概念在西方文化中已經耳熟能詳，因此不需要再多加說明。第五層是「未表達的意識」(unexpressed conscious)。這一層意識大多數隱藏於個人之中，究其原因有下列幾項：有的是因爲個人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

害怕去碰觸這層意識（例如：有些女孩沒辦法開口告訴她所愛的男孩他有口臭）；有的是怕其他人可能無法理解或不予理會（例如：一個人能在跳上一輛巴士同時告訴收票員他母親今天早上是如何對待他？）；或者是一個人雖然能感受到這層意識的存在，但有困難將之表達出來

200



www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

（例如：我們是否都能清楚說出我們之所以不喜歡某人的原因？）；再者，或許認爲洩露這層意識很丟臉（例如：耶穌說「任何人目視女人時，只要心中有邪念即是犯了通姦罪」，我們之中有多少人能達到這樣的高標準？）。

第四層「可表現的意識」(expressible conscious)比較容易溝通又容易讓他人了解和對應。例如：愛、貪、前瞻視野、恐懼、悲傷，以及各社會中以規範或道德來界定是錯誤或不能接受的行爲。這部份的準則大都已經普及到我們不需要再用言語表達，只用肢體語言或超語言(para-language)便可溝通；這就像我們會由一個女人的動作來評斷她的行爲是否端莊。 201

第三層與第四層是分開的兩層。第四層代表個人的內在世界，而第三層則代表個人的外在世界。第三層內包涵人、信念、神，以及其他構成一個人「親密的社會與文化」世界(intimate society and culture)的所有事物。第三層的特徵是我們用情感紐帶來連結所有相關的人、物與〔行爲〕內涵。我們對他們有強烈的感覺。一旦喪失了、遠離了、或破壞了他們，我們在情感上便會造成困擾。這一層中有關人的部份指的是親密的關係(intimacy)，或說是一種可以不需武裝，不需害怕暴露自己最糟的一面後會被拒絕，並能接受他人的幫助和同情而不會感到被施捨。第三層中也有不屬於人的「物」的部份，例如個人珍愛的寵物、心愛的物品、或極欣賞的理念思想。舉例而言，美國人相當重視狗，將牠們視爲人類的朋友，他們在婚禮的來賓名單中甚至也將狗包括在內，並堅持狗應有牠自己的墓園可以安息。美國人對隱私權的想法也明顯屬於第三層。但是開車超速或偷超級市場的手推車等行爲則不屬於這一層。另外，對大部份美國基督徒來說，耶穌是屬於第三層的範疇，但佛祖不是；房間的家具屬於這一層，公園長椅則不是。

第二層的「運作中的社會與文化」(operative society and culture),

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

主要是由和我們的角色〔扮演〕有關的人所組成。這當中包括雇主與被雇者的關係，以及買方與賣方的關係。這些角色中還包括我們的鄰居、老師或學生、領導者或追隨者、傳教者或教徒等。如果你是一位老師，你一定有一群學生；如果你是一個學生，你也一定有許多老師。如果你渴望成爲一位領導者，那麼必須有一群人願意追隨你。換句話說，爲了扮演各自的角色，人需要彼此。第二層裡的人對我們來說是有用的，我們對他們也有用處，但是我們對他們沒有什麼強烈的感覺，甚至可能一點感覺都沒有。所以就算遠離或失去了他們，也不會造成我們情感上的困擾。或許我們會覺得有一點不方便，但是沒有必要爲此哀傷。一位大企業家不會因爲他公司裡一位員工的死亡而哀傷。他只要登報另聘新人就可以了。西方的理論家現在流行討論比較宗教(comparative religion)，並以佛教與伊斯蘭教的教義爲主題。但他們之中有多少人會以辯護基督教聖經，或舊約前五部教義的態度來爲佛經或可蘭經辯護？公共領域如公園、動物園或道路等，明顯的屬於第二層範疇。我們需要它們提供享樂與便利，但因爲我們對它沒有一點感情，所以不僅不需要愛護它，有人甚至會加以破壞。

202 第一層中包括人、神祇、想法及其他存在於我們文化之中但與個人無關的部份。我們對這一個範疇的人與物沒有特別的感覺，也很少使用它。例如：在第二次世界大戰之前，美國白人很少有黑人同事、黑人雇員、黑人鄰居、或黑人朋友。對於當地的印地安人，美國白人不是將他們視爲發展的障礙，就是看成困在印地安保留區內孤立無助的人群。雖然大部份美國人都聽說過當年的田納西河谷當局(Tennessee Valley Authority)，但對大多數人來說，它不具太多意義。我們都可能以冷漠的態度去對待每天接觸到的人事物，其他就更不用說了。我們之中有多少人知道汽車引擎的燃燒原理？以我爲例，我甚至不會自己換車子的輪胎。我把這部份工作留給專業人員去處理。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第零層的「外在世界」(the outer world)包含個人、神祇、意念及其他與個人完全沒有關係的事物。以大多數美國人來說,「謎樣的亞洲」與「黑暗的非洲」等印象與意象都屬於這一層。

第零層與第一層之間的差別是,我們可能會突然發現,自己無意中與第一層的人事物有所連結;但是這種情形絕不會出現在第零層。在國外的美國人,可能只因爲他是美國人而被詢問到有關田納西河谷當局或朱尼族印地安人(Zuni)的事。自從我離開中國後,就時常被詢問到許多有關中國萬里長城的問題。好像我應該是一位萬里長城的專家。

另外需要注意的是,文化與社會的界線不見得完全吻合。因此,對大部份美國人來說,歐洲人的生活方式在他的認知中屬於第一、二或第三層,而不屬於第零層。在明治維新之前,日本人曾經因爲在文化或種族上,和中國極爲接近的類緣性而感到驕傲。當時普遍流傳的一句話是「同文同種」(日文"dobun-doshu")。到了明治維新之後,至第二次世界大戰這段期間,日本人則全盤否認先前的說法。直到首相田中角榮於1972年訪問北京後,日本人才重新愉快地看待其與中國的關係。

如果我們將上述的心理社會圖(psychosociogram [PSG])視爲人類存在的「解剖學」(anatomy),那麼社會心理均衡(psychosocial homeostasis [PSH])應被解釋爲人類存在的「生理學」(physiology)。社會心理均衡(PSH)的中心思想即是圖示中深色的部份。它包括第四層、第三層,以及第二層與第五層的一部份。在這裡,我借用生理學的一個名詞「均衡」(homeostasis)來使用。它代表人之爲社會人、文化人的中心本質。它是「人的常數」(human constant),每一個人都會企圖在它的內部以及在它與其他層次間,維持一個恆久而有益的穩定性。

社會心理均衡運作的基本特徵是:每一個人都需要第三層中的情感關係;而在正常的情況下,人們會使用第四層的一小部份作爲與他

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人互動及溝通的心理基礎。以人來說，人基於情感而產生親密關係。這層關係使得每個人的存在變得有意義，它對我們的重要性就像是食物、水和空氣一般重要。它基本上給個人一種完整存在的感覺。人如
203 果突然失去這層關係，則會受到嚴重的心理創傷而導致生命無目標感或自殺。屬於第三層中的文化規則與文化產物在這個公式中也具有重要性。這部份的變動也很難被容忍。短期而言，這就是我們所謂的文化衝擊。長期而言，人如果長期被迫改變而沒有其他選擇，無法轉換與重組他的社會心理均衡，可能會導致嚴重的精神失衡或喪失生存意念。

雖然人和非人元素都可以成爲情感依附的對象，不過人終究是較佳的選擇。因此，一個人的社會心理均衡過程主要是在尋找維持人與其他人的親密關係，並在必要時由不同的人取代。只有在無法與其他人群產生情感連結時，我們才會以一種無可奈何的情緒來自娛，如美國文豪馬克·吐溫(Mark Twain)的名言：「我看人愈多，便愈喜歡狗」(The more I look at humans the more I like dogs)。在第三層中，有些人的部份雖然可能由非人的元素來取代，但我們仍無法放棄對人群的需要。

社會心理均衡有許多種可能的模式(modes)。有些文化比其他文化容易維持社會心理均衡的穩定性。在中國傳統的社會文化中，大多數人最常表現的特徵是透過親屬關係網絡，相對而言，這也是最容易的〔模式〕。幾乎所有人的生命都從以親子關係爲主的家庭生活開始。父母親最先佔有一個人的第三層。大多數人在這裡經歷到悠然自在的情感。對中國人及其他類似的人來說，由於其文化規定一個人的自尊與未來都必須與他的基本群體緊密連結，因此他的父母、兄弟姊妹、親戚，就成爲他第三層的永久住民(permanent inhabitants)。這群人可以和他分享榮耀，也是在他失意時，必需尋求慰藉的對象。因此，1949年

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以前的中國人，其第三層中的非人部份大多環繞在親屬場域內的知識、產物及行爲規範。孝道是所有道德的基石，對故土的依附則是最終的關懷，而所有的習俗和生活方式都不鼓勵一個人到外面世界去探險。

生活在中國社會裡的個人，可以輕易地在第三層內完成社會心理均衡的要求而不需要跳到外層去。人際的親密關係對他來說是持續不斷且隨時垂手可得。假如由於個人無法控制的原因（例如戰爭或飢荒）而必須跨越到外層，他也會尋求那個先前已經存在但當時並不知道的親屬群或地域團體的連結紐帶；發展出類似親屬紐帶；延續和原有親屬群或地方群的連結；或者扮演必要的角色，使其能在非親非故的環境中有立足之地。不過不是以反派角色或製造動亂等方式來表現，因爲他的情感可以由別處獲得滿足。因此，中國人從來沒有支持過任何一個傳教運動，或經歷任何大型的宗教糾紛或迫害，在親屬與地域團體之外，也只有很少數的次級團體存在。中國一些有名的旅行家們不是因公派遣出國，就是佛教朝聖者一心一意想將佛陀的完整經典帶回中國。中國沒有西方世界的南丁格爾、聖者夏維爾、阿拉伯的 204
勞倫斯，或Carry Nation等人物，他們都是想改造世界的人。中國所有向外開展的帝王中，沒有任何一位有興趣將宗教或中國人的生活方式散播出去。

雖然父母、兄弟姊妹與親戚，在西方社會也是一開始就佔有一個人的第三層，但西方人最終會將他們逐出第三層。西方文化告訴他們，一個人的自尊與未來都必須依靠自己。這並不是說所有的美國人一成年後就和父母分開，但最少一個人結婚或達到法定年齡後，他與父母親或長者之間的關係就將改變。再者，在一個人人都必須獨立於其父母親才算成年的社會中，其獨立的能力早在一個人有能力行使前就已開始了。

但是和同輩的關係則與父母的關係非常不同。父母親就像忠實的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

狗一般：即使你踹牠們踢一腳，牠們還是會再回來找你。我們對待同輩則無法以如此理所當然的方式。他們很可能和我們在競爭相同的東西。我們彼此同樣有想要勝過對方的慾望。這是導致極端寂寞感的主要條件，而其中有許多人因而步上吸毒之路。西方人這種在一開始就已相當艱險的平輩關係模式，奠定了他們在以後的一生中與他人相處的模式。

其結果是西方人在社會心理均衡上的問題遠比中國人來得麻煩，而造成這種困難的原因是：西方社會文化強調一個人的動態內在，而中國社會文化則強調內在靜態。西方人需要求助於不同的方法來解決社會心理均衡的不足。舉例來說，西方人可能會開拓第二層與第一層，甚至第零層，做爲他的情感得以慷慨捐輸的新領域或新人群（最好是他稱爲原始的族群）；他必須將這些層次的人轉換或融入他的第三層，以此找到自我認同與成就感；他也可以用Livingston或Albert Schweitzer偉大的傳教方式來達到同樣的效果，他也可以將工業、民主或其他東西的訊息與知識帶給「落後民族」，使那些社會產生徹底改革。

有些人或許會認爲西方社會這種擴張傾向是基督教或工業化造成的結果，但我們在這裡必須提醒大家，這其實是亞歷山大大帝(Alexander the Great)帶動的。當年被強迫從印度斯河(Indus)撤退到波斯(Persia)後，亞歷山大這個希臘國王爲了人類的結合和宇宙的和諧，舉行了一場一萬人的大型婚禮，由他的希臘隨從迎娶伊朗少女，接著舉辦一場盛大的饗宴，所有賓客最後並加入他的酒宴共飲「愛之杯」(loving cup)慶祝。最少有一位現代觀察家認爲，這就是希臘國王當年希望結合東方與西方的方式。南征北討的中國皇帝身上完全沒有這樣的期望，甚至不曾幻想過。

205 在處理社會心理均衡問題時，西方人可能會反過來開發個人內在的自我(internal self)，以尋找對自我的解釋和指引，並將重點放在焦

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

慮、固著性格(fixation)及潛意識的其他面向。這裡我們再一次看到西方人與中國人的顯著差異。

本書第12章提過，西方小說所著墨的大部份是角色強烈的心理掙扎和緊張與多元的個人情感，中國小說則大多處理外在世界的事件和因果。西方這種過份強調精神心理層面的專注，使得華裔學者夏志清教授在美國整理現代中國文學時，發現中國文學具有「心理貧乏」(psychological poverty)的特徵。

西方對個人感官強烈而多樣性的追求，甚至也反應在黃色書籍裡。中國其實也有不少色情小說；有的是廉價書刊，有的則成爲古典名著。其中內容包括同性戀的放縱、口交行爲和其他性愛的描述。在同性戀關係的描述中，大都一成不變的由僕人、學徒或其他階級較低的人，扮演被動的角色並爲放蕩的主人服務。口交行爲也是一成不變，都是由低階層的人去滿足高階層的需要這一類單向的描述。在這些關係中，絕不可能有角色互換的情形。社會規範傾向於打壓任何個人情色的慾望。所以情愛劇情多半含蓋在一個大劇情架構之下，像是家庭事件、官場權術或戰爭。

所有人類社會都用兩個東西來連結其成員：角色和情感。角色這個時常造成意義模糊的社會學術語，基本上指的是一種功能性的東西；即一個人能爲另一個人提供什麼樣的服務或實質物品。這可以是我幫你抓抓背，你幫我抓抓背等簡單的互惠；不過到最後，一般通行的標準都是用金錢來衡量。情感則是感覺的問題(feeling)；即我對你有多在乎，而你是否也相對的對我有所回應。不管一方對另一方的感覺是不是互相的，它都無法買賣。假若它可以買賣，我們會以輕蔑的用詞稱呼這種曖昧關係，尤其當這關係牽涉到兩性。

不管哪一個社會，角色與情感都交織重疊在一起。社會裡的成員透過角色的扮演去完成事情，包括技術性或非技術性、粗重工作或瑣

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

碎零工、對敵人展開武裝攻擊或是消滅蟲害。社會成員彼此的愛、奉獻、忠誠與擁護等情感，是維繫他／她們彼此支持與護衛的因素，就算有超出個人責任範圍之外，也會為彼此付出，甚至為對方而死。雖說這個世界上沒有一個社會的人做所有事情都是基於愛，但若一個社會的人做任何事都只是基於錢時，這個社會就出了嚴重的問題。

西方通往社會心理均衡的途徑，將西方人引導到一個將角色與情感分離的境界，同時將角色關係的層面提昇並擴大，並縮小情感運作的空間。

206 不論是向外擴張的第二層、第一層或第零層，或是向內開發的第五層、第六層或第七層，個體之間彼此的親密關係不僅不穩定而且很稀薄。向外擴張的個人主義者呈現一種不對稱的情感。他對家沒有什麼情感連結，因此需要向外宣洩情感以求得平衡。這種方式所產生的問題是，個人主義者賴以宣洩情感的那些對象，並不需要他來獲得社會心理均衡，反而是個人主義者需要他們。個人主義者也許生活在這一群人之中，但是他們和他並沒有基於情感而建立親密關係。個人主義者可能是他們的朋友，但他們常常需要忙碌於其他較親密的人際關係而無法提供個人主義者情感上的安全感。當他們以驚異的神情羨慕個人主義者精良的武器配備時，內心裡對個人主義者其實感覺像瘟疫一樣的恐懼。綜觀上述的因素，他們在眞正的情感世界裡顯然無法給予個人主義者任何身份或地位，他們純粹以一種角色扮演的關係來看待個人主義者。

個人主義者努力使他們從個人主義者的角度來看事情，給予他們接受個人主義模式的教育，提升他們的道德標準，或使他們從巫術與邪教的迷信中脫離出來，這些方法都無法使這種情況獲得改善。結果，個人主義者只好將他的情感轉移到他個人的使命感與征服上，到他冒險計劃的成就感裡，並以此來證明自己的男人氣概，而不是放在理應

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

從這些任務獲益的人群。當他的情感投注的對象拒絕接受他時，他甚至可能會像「花生米」(Peanuts)裡的角色林納斯(Linus)那樣，向世人宣告:「我喜歡人類，但我不喜歡人。」*

在涉及第二層與第一層的人群時（亦即自己所屬社會裡的人），個人主義者在情感上的問題更是嚴重。由於個人主義者與他的同輩通常處於彼此激烈競爭的狀態，因此每一個人需要爲自己構築一個城堡，以防衛自己不穩定的社會心理均衡。他們爲了完成各自的情感建構（社會心理均衡），因而必須爲了相同的人或物而彼此競爭，因此他們通常不容易彼此合作，甚至連單純角色的扮演都有困難。這是爲什麼一些根據不同動機而自由結社的俱樂部會在美國如此快速成長。這也是爲什麼這些俱樂部或協會之間會彼此互相敵視。

個人主義者下一個不可避免的發展是：用非人的元素（如財富、想法、機械或動物）來取代他在人的部份無法達成的目標。這類模式的社會心理均衡有一些好處。因爲非人的對象確實遠比人容易控制。個人主義者可選擇適合自己的方式來宣洩其情感，他不需擔心回報的問題；在他決定要漠視或替換對方時，也不用擔心會出現一些像猜疑與仇恨的負面情感。個人主義者可以有很多彈性的選擇。這就是爲什麼狗在美國人的生活中如此重要；我們可以對狗予取予求，並視其情感爲理所當然。

由於我們的基本前提是認爲人類生存的最根本要素是人際連鎖關係(interpersonal nexus)，而不只是單獨的個人，因此，一個符合邏輯的假設是：個人主義者不會只停留在非人事物（如財富）的控制。他會 207

* 【譯註】Peanuts爲美國極爲流行的漫畫故事集，台灣讀者應該相當熟悉其中的要角史努比狗(Snoopy)，其中人物之一的Linus總是抱著他的小被被，同時喜歡吸吮手指。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

將控制非人元素的手段視爲接近人群的方法，即使這一方面控制所需的工作量，已經足夠讓他忙碌到可掩飾自己所欠缺的人群關係。一個有錢的人並不眞正確定圍繞在他身邊的人對他的感受是什麼。他最後還是必須以非人的元素（如物質的成就），來滿足自己社會心理均衡的需要，並會以下列說法爲自己辯護:「生意和情感不可混淆」(business and sentiment don't mix)，或「我創造越多財富便造福越多人，使他們有就業機會」。

其結果是角色活動的擴大與頻繁。這個趨勢帶領我們社會進入一個複雜化的世界，就像由二百萬個零件組合成的噴射客機一樣複雜。這些複雜性主要是由數量漸增的多樣化分工所造成；諸如專利品、書籍的出版、感官經驗的需求、犯罪案例的增加、監測與防範措施的發明與法律和政府機關的成立等；上述這些特質，與奉獻、忠誠、愛、仁慈或同情幾乎沒有什麼關係。這就是爲什麼底特律的汽車工人，會以低效率或劣等工作表現來表達他們對工作待遇的不滿。1972年，破記錄的有1,200萬輛汽車被召回〔修理〕。1973年的蓋洛普調查(Gallup Poll)指出，受訪的薪水階級之中「有半數說，如果他們嘗試去做的話，他們每天可以完成的工作量比現在更多，五分之三的人表示，他們可以增加20%的產量；而在表示可以增加工作量的人之中，以十八歲到二十九歲者的比例最高（60%）。」這份統計並顯示出工作滿意度是影響生產力的最關鍵因素。「在表示對工作『非常滿意』的受訪者中，不到四分之一的人說他們的產量可以增加30%以上。一個強烈的對比是，對工作表示『非常不滿意』的受訪者中，則有40%的人說他們每天可以增加30%以上的產量。」

情感應用在人際關係上的萎縮，使得人們更深化對自我的執著。個人主義者不得不興趣於自我的擴展，不管是向內或往外的擴展。當他向外擴展時，他會一心要改變周遭人的想法；當他向內發展時，他

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

要全心地按照他的方式拓展。這兩種方式本身都不是目的，而是爲了獲得社會心理均衡的手段。

在前述的假設下，佛洛依德學派的心理學與心理分析便有其適要的切入面。不是爲了要貶低佛洛依德和心理分析的價值（我個人其實從這些學說中受益不少），但是我認爲心理分析只是讓個人主義者能保留與達成其社會心理均衡的一種方法。它補償了其所欠缺的人際親密關係；即可以不需武裝，不需害怕表現出自己最糟的一面後會被拒絕，並能接受他人的幫助和同情而不會感到被施捨的負擔。

從作者的分析角度來看，這樣的關係很遺憾的是個人主義者必須 208
付出的代價，而這種關係是以角色爲主，而非以情感爲基礎，結果形成一種不對稱的關係。這和一般病患付錢使用氧氣筒、人工腎臟或眼鏡並沒有不同。各種心理治療團體(T-Group)、Esalen 與 Maharishi Mahesh Yogi 的形而上冥想等團體，都是相同主題的不同形式而已。一個比較容易滿足社會心理均衡要求的社會，比較不需要心理分析和心理治療團體。就好比一個健康的人可能很少有機會，或完全不需要用氧氣筒、人工腎臟或眼鏡。

湯恩比(Arnold Toynbee)在最近的談話中形容通貨膨脹爲「貪婪之子」(child of greed)。我雖然不是通貨膨脹的專家，但我推測它形成的原因應該更爲複雜。當角色因情感有支出的需要而被過份擴大時，金錢便成爲表達或感謝的主要工具，也成爲被推崇的對象和地位與成就的表徵。在這樣的情形下，公司團體的員工當然會堅持要求更高的薪資與福利，而公司團體也只會一心追求更高的利潤與股息，爲何不呢？

有一句格言說「金錢買不到快樂」(money does not buy happiness)。不過，對個人主義者來說，金錢就是快樂的最好替代品，一如糖精是糖的替代品一般。對整個社會而言，我們所累積的前所未有的財富，並沒有爲我們帶來更和諧的人際關係或更健康的精神生活。是否幸福

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的問題就更不用說了。當情感因素在大部份或所有人際關係中消失後，人們將永無止境地要求更多的報酬與利潤。他們並會不計後果的步上其他反社會的方式，不管他們是覺得無所謂，或者爲了紓洩對自我不穩定的社會心理均衡的掙扎與挫折。1972年，五角大廈的餐廳裡有5,000個玻璃杯，12,000隻湯匙，及1萬個餐盤報遺失；甘迺迪中心(John F. Kennedy Center)在開幕後不久，參觀的訪客便順手牽羊拿走大量的用品；紐約州布魯克林區的海灣墓園被破壞，靈柩被拿出來，屍骨也被摧殘；各大學開始覺得有必要運用女性便衣人員與配槍警衛來保護女
209 學生，以避免強暴案的發生；一般民眾不敢在天黑之後上街，並拒絕爲上門的訪客開門；公共信任感的瓦解與暴力也普遍存在於政府各部門。以上事件的發生都不是因爲我們的社會太貧窮而引起。這些罪犯不論暴力或非暴力、白領階級或藍領階級、青少年或成人、駭人的劫機犯或靜態的吸毒者，這一切的發生似乎與我們財富的激增以等比的速度成長。更進一步檢驗，我們發現犯罪能力的提高與我們在偵測、防範、了解及拘留罪犯的方法論和技術等的進步，也似乎呈同步成長的趨勢。上述行爲發生在一個宣稱自己是遵奉教堂內一切信條的基督教社會，這樣對比出的矛盾相當鮮明。

研究不同年代的人之間的代溝問題與青少年犯罪問題的觀察家提出，金錢並不是造成所有社會病態的唯一原因。我聽說過一位媒體評論家評水門弊案的原因是因爲其中的一個黨有太多財富。這種說法並非沒有道理。不管是用道德或非道德的手法，金錢都不應該是構成幸福或不幸福的原因。當愈來愈多人視欺騙爲一般正常行爲，而不知何時加以修正或制止時，那是因爲他一心一意只想往前超越別人而完全不問這些行徑是否得宜，所以只顧冷酷地追求更大更好的工作。因此，不知自制的貪婪、隨處可見的人與人之間的暴力、層出不窮的犯罪新手法等等，從偷竊到搶劫到謀殺、各種新式的玩樂方法、新奇的食物、

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

新的發明、新的壓力團體與領土擴張主義者挑戰，以及想發現新大陸的新生代，以上種種的出現，都源自於缺乏人際之間自然的親密連結關係。這在非西方社會裡較不普遍，在西方社會中，則使得個人在形成社會心理均衡的過程中產生較多不穩定性，這種不穩定使得西方人，尤其是美國人，無法與自己和其他世界和平相處。

當人際間自然的親密關係有所不足時，社會心理均衡會呈不穩定狀態，並需要靠擴大角色扮演的層次或關係來代替原本建立在情感上的關係。這時，與非人對象的連結漸漸地便會取代可靠性不高的人際關連。在這種情形下，人無可避免地就很容易會被物化處理而僅成爲一個角色(role)，人和人之間的關係也將取決於玩什麼樣的遊戲和扮演什麼樣的角色；如此發展下去，我們今後能夠期待的將只有艾文·塔夫勒(Alvin Toffler)在《未來恐慌》(*Future Shock*)一書中所描述的那種非人化的恐怖。

人的關係將逐漸被非人關係所取代。這就是爲什麼我們的思想家與社會計劃者在談到生活品質的改善時，都脫離不了物質層面的規劃：多一些安全措施防範車禍，多訂定一些法律控制暴力與破壞等。但諸如夫妻之間和諧與否的問題可能用法律來規範嗎？我們今天有這麼多保護孩童的機構與法律，但這些措施有沒有使我們的代溝問題減少到比沒有這些措施的社會少呢？在這樣的情形下，心理分析刺激人們更往第六層與第七層的心理空間去探究，在隱藏的心理壓力和需要的基 210
礎下調整偏軌現象，並製造對他人的不滿來尋找或要求自己應得的或自己認爲欠缺的，這將助長個人主義的陷阱。

我並不是說心理分析對精神受創者沒有功效，但就好比那些需要使用人工腎臟、氧氣筒或眼鏡的人，藥物對他們來說沒有用。我們所要面對的更重要的事實，不是增加需要使用人工腎臟、氧氣筒或眼鏡的人，而是將人數減少。如果醫療人員都預設立場，認爲所有人都需

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

要以上的人工輔助，這是不是太錯誤而且不道德？

我了解壓力是創造力的根源，也知道創造力是社會與文化進步不可缺少的條件。假如我們將社會心理均衡的不穩定性降低，我們是不是相對的也將創造力的環境與社會和文化進步的條件減少了呢？

我對上述問題的答案是肯定的，但我仍傾向於支持降低；我認爲創造力的另一個名字叫脫軌。這項無可控制的發展所帶來的可能不是社會與文化的進步，而是社會與文化的瓦解。當角色關係最後將情感關係驅離後，所有人今後都將視彼此爲非人化物件。但人類不是物件，而是有智慧、想像和情感的生物，他／她們也許喜歡將他人視爲物件看待，但他／她們絕對會憤恨其他人這樣對待他／她。社會心理均衡的失敗將會爲彼此帶來非常多的不信任、猜疑和仇恨，我們的社會也將會瓦解。

這種現象一方面會使一個社會眞正進步，另一方面卻又具有毀滅力量，雖然我不知道最佳的平衡點在哪裡，但是我強烈的覺得，我們（美國）社會已走得太遠了，是該回頭重新檢視我們走過的足跡的時候了。

在美國人的生活中，我們要如何增加自然的人際親密關係並減少個人社會心理均衡的不穩定性呢？在所有解決方案中，首先是要調整我們的價值觀，並由原本強調個人爲中心的思維轉向比較以社會爲中心的方向。截至目前爲止，這個需要都還沒有被大家所認知到。1960年，當時擔任布朗大學校長的李司頓博士(Henry Wriston)，在柏德因學院(Bowdoin College)演講，講題是「我們的目標：個人主義還是安全保證？」（請參照本書第一章）。我不知道有沒有比它更動人讚頌徹底個人主義者(rugged individual)的演講。根據李司頓博士的說法，一個國家的偉大需要依靠其領導者的領導能力，如果沒有徹底個人主義的激勵無法培育出這樣的領導者。這份演講的重要性與普遍性，可由其被一

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

再的出版和被當作社論的頻繁次數顯現出來（芝加哥太陽報(*Chicago Sun-Times*)，1960年6月7日；《華爾街日報》(*the Wall Street Journal*)，1960年6月1日；《讀者文摘》[*Readers Digest*]，1960年8月號）。

相隔十三年後，聖母大學(Notre Dame)校長海斯博夫(Theodore M. Hesburgh)牧師也承續著相同的脈絡講演。「長久以來我一直相信，今日 211
的基督教大學如果不能傳達給所有學生一份深刻認知人性尊嚴、人的天性與天命、人在一個非常沒有公理的世界尋求公理的機會、以及他必須要履行其繼承之崇高身份的需要，或爲自己或爲他人、以及其他不管什麼樣的障礙，則基督教大學將沒有任何存在的價值。」海斯博夫牧師的想法首次是以單篇出版在《紐約時報》(*The New York Times*)，之後再版於《洛克菲勒基金會雜誌》Rockefeller Foundation magazine, (*RF Illustrated*)。

李司頓博士的演講著重在熱情地爲徹底個人主義做宣傳，海斯博夫牧師的文章也絲毫沒有改變立場。海斯博夫牧師在文中唯一有提到人際關係的地方是用這樣的方式表達:「…或爲自己或爲他人…」。他文章中強調的是如何轉換珍貴的價值，李司頓的文章則不是。海斯博夫並認爲老師或教育家是驅動整個過程的主要人物。「價值觀的東西用例證的方式來教，要比只用文字純教導的方式來的好，亦即言教不如身教。」老師或教育家的所作所爲比他所說的話來得重要，我同意這一點。不過我仍認爲老師或教育家對於個人的社會心理均衡模式並不佔有太大的影響力。老師或教育家主要是幫助個人參予其角色活動（從第二層到第七層意識），而不是其情感活動（從第零層到第三層意識）。當老師或教育家接觸到學生時已經太晚了，那時學生對自我、對自己與其他人或世界的關係大多已經成形了。大學老師在這一方面更沒有影響力。除此之外，因爲情感的短縮，美國大學的老師與學生是一種平等的關係，所以任何情感連結的機會就更薄了。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

我們應該要趕緊對我們的親屬關係多加關注。家庭畢竟是個人培育、轉達和擴大情感構成要素的地方，且一代傳一代。做父母親的應該記得家是身教比言教更重要的地方。在這裡，做父母親的必須了解：他／她們如果在家裡不尊重自己的父母親，也很難期望自己的子女尊重自己。這是父母親的不穩定社會心理均衡，因爲無法自行解決而延續到下一代。現在擺在我們面前的問題，不是要求老師或教育家做不可能做到的事，而是要使父母親對個人主義的陷阱有更清楚的認知，並在這個認知下設計一套有意義的方法，使子孫能在最好的環境下成長。家族系統是每個社會心靈的基本細胞組織。它是形成社會與文化發展的基本組織，就像生殖細胞是形成生物器官的基本組織，並使我們能約略看出成形中的動物的樣子。

但是，當我們瞭解到用社會中心觀點的必要性，可能也會看出，我們無法透過根源於西方個人主義的傳統佛洛依德學派的概念，解開重組親屬系統結構的奥秘。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第四部分

親屬、社會與文化

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

導　言

宗教運動界與政治意見領袖們似乎都將極大的注意力放在年輕人身上。爲了擴張並強化組織內部的活力，他們促成主日學(Sunday Schools)、少年紅軍(Little Red Soldiers)等青年社團的成立。根據1981年五月的新聞報導，連三K黨(Ku Klux Klan)也針對在學的青年擁護者成立了「少年血親團」(Klan Youth Corps)。這些運動領袖和所有政府一樣，深知一個人在早年所接受的教化十分重要。傳統中國文化甚至還強調胎教的重要性。在美國教育的課程設計上，低年級學生的教育遠比高年級教育受到更多校園外權威人士的監督與指導。 215

佛洛依德(Freud)及其門徒曾經有系統地探討壓抑、潛意識、口腔期和肛門期性格特徵、本我、戀母情結、原慾、反應模式等現象，以瞭解一個人早期的社會化過程。在佛洛依德學派的影響下，從事社會化研究的其他學者針對許多個別的對照點進行研究，並衍生出許多性格發展的理論，例如探討自然授乳與人工授乳、比較依需求餵食(demand feeding)與定時餵食(scheduled feeding)，以及母親與嬰兒同床或不同床等情形。

以前一章所介紹的社會中心(socio-centric)爲前提，我使用親屬關係中的優勢關係鍵(dominant dyad)，與優勢屬性(dominant attributes)二個概念，來評估個人的人際關係取向，與孕育個人的親屬網絡二者之間較廣的心理連結。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第14章〈優勢親屬關係對親屬與非親屬行爲之影響：一個假設〉一文，嘗試透過三個步驟來完成上述想法：首先，一個親屬關係不僅會影響另一個親屬關係，一個佔優勢的親屬關係還可能會影響整個親屬體系。再者，優勢屬性的作用並非單純將其他關係改裝成它的翻版，而是傾向於依其方式，改變其他關係內的互動模式與品質。這一點正說明了，爲什麼中國夫妻間的關連性遠不如美國夫妻間緊密。最後，優勢屬性的影響範圍並不侷限於親屬關係內，廣大社會中的其他行爲模式亦深受其影響。

第二篇文章（第14章附錄）的主要內容，是與兩位劍橋大學學者交換有關優勢屬性假說的觀點。

第三篇文章〈祖先崇拜信仰的差異及其與親屬的關係〉（第15章）
216 的論述，證實了一個社會的祖先崇拜，與親屬體系中的優勢關係之間具有密切的對應性。

雖然我們已經找到親屬關係與祖先崇拜的關連性，但接下來我們必須進一步探究，在各個不同文化中，親屬關係與其他社會面向是否相關。佛洛依德在《文明及其不滿》(*Civilization and Its Discontents*, 1962) 一書中曾經提到：

> 在研究過程中，我曾經認爲文明是人類必經的一個過程。直至今日我仍深受其影響。但現在我還要加一句，文明可以說是一個爲性慾服務的過程，其目的在於將個人，乃至於家庭、種族、民族與國家結合成一個大的統一體，也就是人類的統一體…這些社群由於原慾的作用而互相聯結…然而人類與生俱來的攻擊性、個體對抗群體以及群體對抗個體的敵意，皆與這個文明演化的路徑背道而馳。人類的攻擊本能是人類死亡本能的衍生物與主要代表者，死亡本能和性慾相依共存，並支配整個人類世界。現在我認爲文明演化的意義對我們不再是隱晦含混。我必須點出性慾與

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

死亡間的掙扎、生存本能與毀滅本能間的抗爭等人類物種的現象。這種掙扎是生命主要的構成要素，因此，文明的演化可以描述爲一場人類求生存的掙扎。(Freud 1962:69)

我認爲佛洛依德上面這段話，成功地闡釋了西方文明發展的過程。遺憾的是，它並未將某些重要社會的文明考慮在內，例如中國、日本與印度等。書中所描述有關親子衝突、不同教派間的爭端，以及不同理念者的衝突，都是西方文明的行爲模式。作爲西方人最主要的宗教信仰，基督教擁有世界上最多的分支教派。事實上在西方文化中，原本是某種主張的激進支持者，轉而成爲頑強的反對者，這種現象很普遍，就如許多原本爲共產主義者的例子。這一類社會的一個矛盾現象是，它一方面捧紅了赫曼·梅爾維勒(Herman Melville)，以及他的摩比·狄克(Moby Dick)，卻同時又提出「拯救鯨魚」的呼籲。尤其諷刺的是，在1981年5月出現的一個保護鯨魚權益的團體，其發起人竟然是在電影中扮演〔捕殺鯨魚的〕艾賀船長(Captain Ahab)的葛雷格來·畢克(Gregory Peck)。

由於佛洛依德缺乏關於文化差異的知識，因而他的分析並不適用於亞洲社會，尤其是中國與日本。如同現今大部份佛洛依德學派的學者一般，佛洛依德認爲，他所觀察到的西方社會現象放諸四海而皆準，他的短視使他無法洞悉情慾在亞洲親屬體系所佔的位置，並不如在西方社會親屬體系中那麼重要。

在研究家庭、氏族、會社、民族、聯邦等社群組織時，除了考慮人類天性之外，參照某種情感因素是必要的。而佛洛依德所忽略的是這種情感可能以「情慾」爲基礎，也可能以「報」爲基礎。對這項基本差異的認識（請閱讀第十六章〈性慾、情感與「報」〉），將爲我們在親屬、社會與文化三者錯綜複雜的關係中，提供一個嶄新的視野。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十四章

優勢親屬關係對親屬及非親屬行爲之影響：一個假設†

217 芮克里夫布朗(Radcliffe-Brown)是第一個解釋親屬延伸概念(kinship extension)的學者。他在班圖(Bantu)部落與非洲南部的拿馬霍天托人(Nama Hottentots)觀察到一種傾向，據此發展出一套有關母方兄弟與父方姊妹的親屬模式。他認爲在某種程度上，可將母親的兄弟視爲某種男性母親，而父親的姊妹則可視爲一種延伸的女性父親（Radcliff-Brown 1924; 1952:19重印）。他的結論如下：「在原始社會中，有一種明顯將個人整合到他所屬群體的趨勢。這種趨勢在親屬關係所造成的結果，是將某種行爲模式擴展到整個群體成員，而這種行爲模式是源於此群體中與某個特定成員的關係」(1952:25)。

芮克里夫布朗沒有必要使用「原始的」(primitive)這樣的術語。他所提到的行爲模式並不能科學地將人類區分爲「原始」與「文明」，而實際上這種「原始」與「文明」二分法的適用性也受到質疑(Hsu 1964)。不過芮克里夫布朗注意到，一種親屬關係相對於另一種親屬關係，在行爲特徵的模式上具有延伸性，這個觀念曾經是許多有價值田野研究的基礎。尤其艾根(Fred Eggan)的研究，顯示出霍皮族印地安人

† 本章原出版於*American Anthropologist*, Vol. 67, No. 3, 1965, pp. 638–61.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

(Hopi)不但將母親的母親的母親以及母親的兄弟都歸爲「手足」(sibling)，而且還將「手足」的範圍擴大到氏族中的所有成員、聯族中大約屬於同輩或者同齡的成員、父方（包括祭儀之父[ceremonial father]與醫父[doctor father]在內）的氏族與聯族中所有男人的小孩」(Eggan 1950:43–44)。

然而，所有這些作品，包括那些提供清晰模型做爲輔助說明的作品，例如李維史陀(Levi-Strauss 1949)和懷特(White 1963)等在內，它們所處理的問題只是利用一種親屬關係來修正另外一種。例如，親屬關係的範疇應用於非親屬人際關係的適用程度，或者對這些親屬範疇內的現象或有關行爲的接受程度，例如迴避親密關係卻又十分特別的伴侶選擇方式等。在思考哪些人際關係是在親屬範疇內進行，哪些是在親屬範圍之外進行，以及有關的行爲內涵等問題，過去曾有二種顯著的研究取向。其一是文化與性格方面的研究，企圖探討某些與親屬模式毫不相關或相關性極低的兒童養育方式和個人性格或社會文化的關係，其中兒童養育方式例如襁褓、放任態度、手足衝突、哺乳期的長度、孩童成長至某個年齡起，父母宣稱或實際改變養育態度。另一方面是研究社會結構的學者，他們有的根本忽略有關親屬方面的問題， 218
有的則在解釋社會發展時，完全不考慮社會與親屬體系間的關連性(Levi-Strauss 1953:534–35; Hsu 1959:792–93)。

我們目前的假設是爲以下幾件事情所設計。第一，希望能超越芮克里夫布朗以及其他學者的研究成果，並且說明親屬關係的影響力不僅是一種親屬關係影響另一個親屬關係的普通現象而已，這些影響力還會從一種關係發展出來，並進一步擴展到其他關係，以至於形塑整個親屬體系。第二，當這些影響力以此種方式運作之後，那些受影響的〔親屬〕關係(effector relationships)並不會如芮克利夫布朗及其他學者截至目前爲止的觀察，單純地變成影響關係(affector relationship)的翻

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

版，我們所探討的親屬體系也不符合這類改變形態的假設。相反的，通常的狀況是受影響關係的互動模式與特質，和影響關係的特徵非常相似，因此，在一個親屬體系中「夫妻」或「父子」關係的特性，和另一個親屬體系完全不同。第三，我們希望指出，在同一個社會中那些沒有親屬關係與扮演非親屬角色的成員，其行爲模式與特質也受到同樣的影響。換句話說，我們希望能更紮實地將親屬體系中的互動模式，與較大社會的行爲模式連結起來。一方面我們希望說服心理人類學家，並非只有某些特定的兒童養育方式對於人類的發展具有決定性的影響力，學者應該從更廣闊的角度來看待核心家庭中，人與人之間的互動模式。另一方面，研究社會結構的學者也不應忽視心理人類學的研究成果。最後，爲了達成這些任務，我們必須仔細審視親屬關係的各項屬性，因爲透過它我們不僅可以探究親屬關係的影響力，瞭解人類如何透過親屬稱謂或相關的親屬範疇，結構性地連結在一起；同時還能辨識整個社會中親屬組織之外，超越親屬界線的各種分支團體。

優勢關係與優勢屬性

在進入本研究的假設之前，有必要先定義四個基本名詞：關係(Relationship)與屬性(Attribute)，優勢關係(Dominant Relationship)與優勢屬性(Dominant Attribute)。

我在一篇名爲〈結構、功能、內涵與過程〉(Structure, Function, Content and Process)的論文中，第一次討論到區分社會組織的結構與內涵的重要性(1959:790—805)。[1] 在本研究中，我們必須分辨關係與屬

238 1. 同一主題的修正和擴充觀點參見*Kinship and Ways of Life* (Hsu 1961b)，以及*Clan, Caste and Club* (Hsu 1963)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

性, 並且將結構視爲各種關係的組合, 而將內涵視爲各種屬性的組合。關係是二個或二個以上個人連結的最小單位。核心家庭中有八個最基 219
本的關係: 父子、母子、父女、母女、夫妻、兄弟、姊妹、兄妹 (姊弟)。屬性是指內含於每一個基本關係的邏輯(logical)或典型(typical)的行爲模式與態度。邏輯、典型與內含這三個詞是這個定義的關鍵所在。我所謂每一種關係的屬性, 也就是史奈德(David Schneider)所說的「常數」(constants)(Schneider 1961:5), 因爲它們是普遍存在於那個關係中潛在而固有的特質。

勞資關係也許是一個可以用來說明屬性的最簡單例子。舉例而言, 這個關係的內含屬性有功能性的考量、權利義務的計算、在職期間的特殊記錄等。一個人進入這種關係, 通常是由於他有想要完成的工作或者他渴望獲得薪水或設備。此外, 勞資雙方會了解這種關係持續時間的長短, 也可以事先特別約定。在不同社會中, 儘管勞資關係的細節內容有所不同, 這種關係的內含屬性卻可以在任何一個勞資關係中發現。然而, 勞資關係這些內含屬性卻不會在戀人的關係中出現。內含屬性是每一種關係的基本成分, 並且是這個關係內雙方互動模式的決定因素。

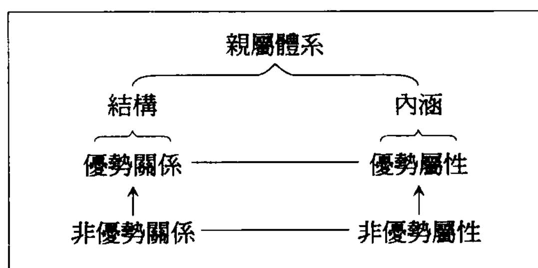
沒有一個核心家庭能給予八種基本關係同等優先。在不同類型的核心家庭中, 某一種關係 (或多一些) 會比其餘的關係更佔優勢地位。當一種關係的地位高過其餘關係時, 它傾向於調整、擴大、降低或甚至排除親屬團體中的其他關係。在我們的研究假設中, 將這種關係稱之爲「優勢關係」(dominant relationship), 而其餘的關係稱之爲「非優勢關係」(non-dominant relationships)。例如, 若一核心家庭中的優勢關係爲父子關係, 那麼父子關係在社會上的重要性將會被提高, 而以犧牲其他關係 (例如夫妻關係) 做爲代價, 因而父母親對未來媳婦的意見將比兒子本人還重要。納羅(Naroll 1956:696, 698)的研究指出, 一個

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

社會如果強調父子關係，則會傾向於將親屬團體或親屬稱謂的定義超出核心家庭中的父母及未婚子女的範圍，也就是將其他血親以及他們的妻兒都包括在親屬範疇內。相反的，若夫妻關係處於優勢地位，則親子關係將只是一種暫時性的配置。一旦子女長大後，親子關係不是消失，就是被其他關係取代。在此種情況下，親屬團體隨時與核心家庭保持一種對應關係，因爲子女結婚之後，〔新產生的核心家庭〕會將原有的血親排除在外。

220 本研究的假設將優勢親屬關係的內含屬性稱爲優勢屬性(dominant attribute)，而將體系內非優勢關係的屬性稱爲非優勢屬性[(2)] (non-dominant attribute)。在所有形式的核心家庭中，非優勢屬性通常會受到優勢屬性的影響，並且會朝著優勢屬性的方向聚集。

一個社會中的優勢屬性會形塑所有非優勢的屬性。一個親屬體系中，朝優勢屬性方向聚集所有屬性的總合，就是我所謂的內涵，而在一個或多個優勢關係影響下所有關係的總合，即爲這個體系的結構。它們相互的內在關係可大致以下圖表示:



238 2. 我們使用「屬性」(attribute) 這個字，在物理科學中通常用「特性」(property)。在原來的論文中我使用「隱性的」(recessive) 這個詞，指非優勢關係鍵和屬性。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

假 設

定義了這些名詞以後，我們提出以下的假設：在一個親屬體系中，優勢關係的優勢屬性傾向於決定在此體系中，個人對體系內與體系外其他關係所發展出來的屬性和行動模式。

我們將分三部份來解釋這個假設：第一部分檢視四種基本親屬關係及其屬性；第二部分檢視同一個親屬體系中，優勢關係對其他親屬關係的影響；第三部分檢視優勢關係對非親屬關係的影響。

首先需釐清以下六點：第一，不同關係的屬性會有某些範圍相互重疊。例如，夫妻、母子、兄弟關係都有不連續性，它是多種屬性的特殊組合，而非單一屬性，這種不連續性可以區分二個不同的關係。第二，不同屬性間很少有絕對的區別，它們只是做爲比較之用；例如連續性相對於不連續性、獨佔性相對於包容性。在幾何學中，線是點的集合，連續性是由一群不連續性所構成。第三，列在甲關係下面而非乙關係下面的某個屬性，不表示它完全不存在於乙關係中。母子關係中並非完全缺乏權威性，只是這個屬性容易被一個或多個其他屬性 221
所掩蓋，或者被包含在內，不成爲一個單獨的特性。第四，某些屬性互相排斥，例如權威性或性慾取向；有些屬性則密切相關，例如權威性和依賴性。第五，每一種關係下所列出的屬性並不就此窮盡，進一步分析也許可導出新的屬性。最後，在此處和稍後的分析中，讀者應該謹記帕森斯(Parsons)〈家庭結構與兒童的社會化〉(Family Structure 222
and Socialization of the Child)(1955a:35–131)一文的貢獻。我們在此所談的某些屬性與帕森斯所談的核心家庭「角色結構」(role structure)及其分化有些類似，但在某些面向上不完全一樣。下文將會進一步說明。我們的分析與帕森斯更明顯的差異，本文稍後將加以說明。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

221 四種關係及其屬性

關係	屬　性	屬性的定義
夫妻	1.不連續性(discontinuity)	無法形成一個序列，或無法與他人連結的狀況，或者不願這樣做的態度
	2.獨佔性(exclusiveness)	排除他人的行爲，或不願與他人共享
	3.性慾取向(sexuality)	性行爲的優先
	4.自願性(volition)	得以隨自己心意，或想要隨自己心意
父子	1.連續性(continuity)	形成一個連續序列，或與他人連結的狀況，或者想要這樣做的態度
	2.包容性(inclusiveness)	聯合的行爲，或想要聯合的態度
	3.權威性(authority)	命令或強迫服從的個人力量，或者讓人臣服於這種力量的狀況
	4.非性慾取向(asexuality)	與性沒有關聯
母子	1.不連續性(discontinuity)	定義同前
	2.包容性(inclusiveness)	定義同前
	3.依賴性(dependence)	得以依賴別人的狀況，或者想要依賴別人的態度
	4.擴散性(diffuseness)	遍及每個方面的傾向
	5.原慾性(libidinality)	擴散的或潛在的性慾
兄弟	1.不連續性(discontinuity)	定義同前
	2.包容性(inclusiveness)	定義同前
	3.平等性(equality)	地位或重要性與別人相同的狀況，或者想要與別人相同的態度
	4.競爭性(rivalry)	爲了平等或比別人優越所產生的對抗行爲，或者想要對抗的態度

222 讓我們檢視一下這些關係與其屬性間的關連。夫妻關係的屬性具有不連續性、[3] 獨佔性和性慾取向。概括而言，夫妻關係具有不連續

238 3. 本文中使用不連續性這個詞時，不同於Parsons分析社會化過程時所提出的觀點，他把不連續性視爲Freud 的基本發現之一(Parsons 1955a:40)。我們的不連續性

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

性，是因爲丈夫永遠不可能成爲妻子，妻子也永遠不可能成爲丈夫。夫妻關係本身組成一個單位，獨立於其他關係。任何夫妻關係在結構上都不需要與其他夫妻關係產生關連。它具有獨佔性是因爲不論婚姻形式爲何，如果結婚屬於社會的公共事務〔而非夫妻個別的事情〕，每一對夫妻必須獨自完成配偶關係中必要的行動。眾所週知，在非洲大多數一夫多妻制社會中，每一個妻子會有她自己的茅屋，裡面住著她的孩子，同時是丈夫來探訪的場所。同樣的，世界上已知的少數一妻多夫制社會中，妻子會分別接受她的丈夫們，而每一個丈夫會與特定的孩子建立起獨特的儀式關係。

在這些獨佔性行爲中，性慾取向居於明顯、中心位置，這是夫妻關係的第三項屬性。不需太費心就可以瞭解性慾取向和夫妻關係間的關連。在所有八種基本關係中，夫妻關係的性慾取向是唯一普遍地具有內隱與外顯的屬性。

自願性這個屬性和獨佔性與性慾取向等兩種屬性相稱。在核心家庭所有八種關係中，夫妻關係是唯一在性方面需要涉及個人意願的關係，這種意願不一定會爲別人所知或所求。即使在個人的選擇權受到階級(caste)或其他習俗規範排除在外的社會中，個人偏好仍然會影響關係的建立、持續和中止。有時自願性是由父母或家長行使，而不是由進入或形成這個關係的男女所行使。雖說這是選擇的自由，但其他關係卻沒有這種選擇權。但是對男人而言，不論他生活在哪一種親屬體系，通常都有個人可以支配的空間。

不是指兒童社會化過程完全中斷，而是整個生命中人際關係品質的比較性用語。這種關係有時會漫長到數十年，甚至繼續延伸，有時則短到只有幾個月或幾年，而且關係逐漸疏遠。但是社會化過程的斷裂，比較可能發生在以不連續性爲優勢屬性之一的社會體系中，而比較不會發生在其他體系中。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

父子關係的內含屬性具有連續性、包容性和權威性。它具有連續性，因爲每一個父親都曾經是〔他父母的〕兒子，而每一個兒子在一般情況下也都〔可能成爲〕父親，每一個父子關係都只是父子關係鍊
223 中持續存在的一環。它具有包容性，因爲每一個兒子只有一個父親，但是每一個父親實際上可能有許多個兒子。因此，父子關係先天上就比較能包容與別人分享(sharing with others)。權威性這個屬性則源於這樣的事實：每一個父親都比他的兒子年長很多，並且先天上就具有支配年輕人的權力。

更進一步檢視，將發現這兩種關係的許多內含屬性彼此相稱。首先從父子關係的屬性來看。

連續性表示這種關係存在的時間較長。在正常生育與婚姻的情況下，維繫時間較長表示有更多機會讓其他先前不存在的人加入〔這個關係〕。兩個單身男人會發展出朋友關係。但經過數年後，他們各自都有機會和女人結婚。假如他們的友誼在結婚前就結束了，他們和後來的這兩個女人就沒有包容性的問題。但是假如結婚後他們的友誼仍然持續，我們可以合理地預期這兩個新妻子將會加入到他們原有的關係中。假如他們的友誼持續得更久，各自有了子女以後，這些子女們也可能會以某種方式加入這兩個男人的友誼關係中。

然而，友誼關係持續擴大而且包含更多人，這種現象並不限於生育和婚姻。一群朋友中，某個人也許會因爲事業或其他因素，搬到另一個地方並遇見新的人，產生新的友誼。如果他中斷了和老朋友的友誼，那麼他的友誼圈就不會比以前還具有包容性。但是如果他想要繼續舊的友誼，那麼這個友誼圈無可避免地會擴大。所以我們可以推衍出以下這個附帶假設：一個關係愈具有連續性，持續愈久，它將包含更多其他原本不在這個關係中的人進來。

權威一般而言可以透過三種方式來行使：第一，佔優勢的上位者

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

對劣勢的低位者施展殘酷的權力；第二，透過韋伯(Max Weber)所謂的「領袖魅力」(charisma)，或者如美國眾所週知的上司性吸引力案例；第三，明定上位者對下位者的權利、責任或特權，依此行使〔上位者〕權威，儼如這是上位者的權利、責任或特權。前兩種行使權威的方法顯然沒有第三種那樣持久。在第一種方式中，受威權壓迫的人會產生憎恨，因此一有機會便會反抗或躲避權威。在第二種方式中，權威會隨上位者領袖魅力的消退而中止，或者隨著上司的年邁力衰而減弱。總之，他的權威地位會隨著死亡立即而永遠地中止。但在第三種方式中，由於下位者對上位者權威角色的尊崇，他們很少會反抗。 224

這三種權威行使方式間的區別是相對的，但是第三種方式最能點出父子關係的權威屬性，特別是連續性這個屬性會使兒子與其配合，因爲他們期望將來自己做父親時，也可以用同樣的方式行使權威。在這種情況下，權威觀念會充斥在父子關係中，它不是基於偶發性的殘酷權力或個人的特質。在此情境下，權威不會隨著死亡而消失，它傾向於以死亡祭典（親屬範圍內），或先人祭祀，或（社會一般）傳統的形式，在人死後持續下去。進而言之，以前面曾經提到的連續性和包容性的關係爲基礎，我們可以說一個親屬群的祖先崇拜或一個社會的傳統愈具有連續性，其權威性愈會擴展得更廣泛。

基於同樣的道理，我們就可以瞭解夫妻關係的屬性。不連續性對於獨佔性來說比包容性更爲相稱。以前面討論過的友誼爲例，友誼維繫得愈短暫，原本不在這個關係內的人加入的機會顯然就愈少。至於性慾取向和獨佔性有關，是因爲不論一個人的性吸引力範圍有多廣，性慾取向的核心要素（即性行爲）普遍存在於兩個人之間。雖然有一些自我情慾的形式（例如自慰）可以獨自一個人進行；也有一些性行爲可以涉及兩個人以上，但是一個男人和一個女人之間的性行爲無疑是最普遍的常態。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一個人即使在性驅力昂盛階段，性這種生理現象也會有盛衰強弱。人老了，性驅力會減少和降低。我們知道男人和女人在這方面有所不同，個人也有所差異，但是隨著年歲漸增，性慾無疑地會降低然後消失，死亡則會進一步將它結束。權威則不是如此，它在人死後幾世紀還可能繼續發揮作用。因此，和權威性相比，性慾取向與不連續的屬性更爲相稱。

現在轉到母子關係，我們發現它具有五個可以分辨的屬性：不連續性、包容性、依賴性、擴散性和原慾性。和夫妻關係相同的是不連續性，因爲母親不會是兒子，兒子也永遠不會成爲母親。但是接下來的依賴性和擴散性這兩項屬性就比較特殊，它們是基於兩項密切相關
225 的事實：首先，因爲母親最早進入新生兒的生活中，她在新生兒最無助的時候滿足其需要。對嬰兒來說，母親是一切需求的基本供應者，她是萬事通。其次，母親和嬰兒的關係比父親和嬰兒的關係涉及更多非結構性、先天性的互動，正如某些心理分析學家所說的，「母親一般都會在充滿原慾的過程(libidinally charged processes)中達到對其嬰兒的認同，這種過程使她在與小孩相處的時候再度變成小孩…這種對嬰兒的認同使她享受『回歸』(regression), * 並再次滿足她自己勇於求新與依賴的需求」(Alexander 1952:104, 106)。[4]

因此，雖然其他親屬關係不會完全缺乏依賴性，它卻是母子關係中最顯著的特性（在母女關係中也同樣自然具有）。父子關係顯然也有依賴性，但是成長的事實大大改變了它。通常在兒子出生後數個月或數年間，當他比較沒有像當初從母親那裡開始他的生命時那樣無力與

---

* 【譯註】regression一詞亦可譯爲「退化」，爲避免負面印象，此處特譯爲回歸。

239 4. 我們在本文中將特別藉助一些關於親子關係的心理分析觀察，但是我們不會依循任何有關性格發展的特殊心理分析理論。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

無助，父子之間會有密切的互動，用帕森斯的話來講(1955a:47—55)，「父子關係是繼母子關係分化後的第二步發展」。這不僅意味著較少依賴，而且依賴的性質也改變了，從缺乏理解和表達能力的依賴轉變到需要規範、引導、明智經驗的傳遞或懲罰的依賴。用帕森斯(1955a:45)的話來說，這是「工具性」(instrumentality)多於「表達性」(expressiveness)。

母子關係中的依賴是初始的形式，而父子關係中的依賴則比較適合稱之爲權威（即帕森斯所說的權力）。權威這項屬性包含某種程度的依賴性，但是卻有較高的「工具性」和「權力」。相反的，雖然母子關係並不完全缺乏「權力」和一些「工具性」，但這些特性（尤其是「工具性」）傾向於被其他更顯著的屬性所掩蓋。這一點使我們了解，爲何擴散性是母子關係而非其他關係的屬性。擴散性和缺乏分化（從而缺乏特殊性）有關。在核心家庭的八種基本關係中，母子和母女關係最少結構化和角色分化，因爲這些關係中的年幼者，是從完全無助與依賴中開始成長。

母子關係的最後一項屬性稱爲原慾性(libidinality)。每當關係中的兩造不是同一性別時就會出現這種屬性，但是它在母子關係中，好像比在父女或兄妹關係中還要強。因爲當兒子在社會體系中的位置還未分化的時候，就有較多的肢體親熱。我們的原慾性一般而言與帕森斯所謂的「表達性」有關。因爲後者包含了性的成分，但是他的概念似 226
乎包括了我們所說的依賴屬性（部分）和擴散屬性（全部）。

雖然我們從佛洛伊德學派的術語轉借使用原慾(libido)這個詞，但是其含義並不同。佛洛伊德學派的原慾認爲性慾的原始物質是所有精神動力的源頭，它透過像壓抑或昇華之類的社會化機制，成爲被塑模、扭曲、轉移的意識或意識層面的性慾。它其實就是性格的原動力。我們所謂的原慾性，在個人身上也許會受到壓抑或昇華，但是在社會中

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

它是人際互動的一般模式，以各種方式透過文化表現出來，保持原始的狀態而沒有受到明顯的修飾，或者至少帶著仍可察見到的性成分。

另一方面，原慾性這項屬性和性慾取向十分不同，它並不包含在夫妻關係中。性慾取向涉及一種特殊而可以辨認的衝動和感情，具有較清楚的特定滿足對象。原慾性則較含糊且未分化，經常缺乏清楚特定的性慾滿足對象。兩個戀人之間的吸引力具有性慾的特性，但是在某些類型的藝人和群眾之間、在神殿的靈根（lingam〔男性陽具崇拜形象〕）* 和崇拜者之間、甚至在藝術品和觀賞者之間，也包含了我們所謂的原慾性。

兄弟關係含有不連續性，因為兄弟之間的凝聚力只是這個世代的標幟，與上一世代或下一世代迥然有別。每一組兄弟與上一代或下一代的兄弟都沒有結構性的關連。兄弟關係中有包容性的原因和父子關係及母子關係一樣，因為可能會有兩個以上的兄弟。兄弟關係並不是一種無法容納他人的關係鍵。

平等性和競爭性是兄弟關係中兩種特別的屬性。在核心家庭的所有關係中，兄弟有比較接近的心智年齡，在社會體系中的地位也較接近。夫妻可能比某些兄弟年齡要接近，但是他們似乎普遍具有互補和分工的功能。兄弟則比核心家庭中的其他人具有更大的平等性。較多的競爭機會伴隨著較大的平等而來，每當人們認為他們至少應該受到和別人一樣的待遇時，競爭就可能發生。但是在對等的人之間，由於結構性的配置，使他們相互間的平等性比這個結構中的其他人更大，於是競爭變得更為激烈。

227 兄弟關係中平等性與競爭性的關聯，看似告訴我們，這個關係所有內含屬性都彼此相容。但是情況並非如此。父子關係中的屬性互相

* 【譯註】關於靈根的部份說明，參見本書第16章。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

支持, 夫妻關係的屬性也相互支持, 但是母子關係和兄弟關係中的屬性, 並非都是和諧的。在母子關係中, 依賴性和擴散性及原慾性相稱, 但依賴性並不總是支援包容性, 因爲依賴者可能會對於要包容其他人而感到嫉妒。這種不相容也許會因爲下述事實而減緩: 通常是被依賴者而非依賴者提供初始環境, 依賴者必須受制於被依賴者所決定的預設條件, 而且無法像獨立的個人那樣輕易加以拒絕。但是依賴性與不連續性則十分不相稱, 因爲根據所有的心理學證據, 一個依賴者通常會及時尋求關係的持續而非中斷。斷奶和初次離開父母的困擾只是兩個最一般性的例子。最後, 不連續性也和包容性不相稱, 因爲二者互相衝突。整體而言, 母子關係的五項屬性中, 只有不連續性特別不協調, 而過度依賴必然造成嚴重的問題。

在兄弟關係中, 平等屬性增強了包容性。全球性宗教或政治哲學經常基於「四海之內皆兄弟」或「人生而平等」這類理想。同樣的, 競爭性增強了不連續性, 競爭的本質表現在超越別人的努力, 或甚至毀滅別人的欲望, 無論理性化如何減弱它, 結果都會變成分離主義。地位或成就一個最普遍的特徵就是要不同於他人。然而密切關連的不連續性和競爭性, 以及包容性和平等性, 這兩組屬性卻互相對立, 因爲前者具有離心的傾向, 後者則是向心傾向。不連續性和包容性不相容, 競爭性和平等性也經常互相抵觸, 因爲如前面所提, 更多平等性會提高競爭性。

優勢親屬關係對其他親屬關係的影響

我們接著將檢驗親屬體系中的優勢關係影響其他關係的方式。由於不可能在一篇文章中分析每一種優勢關係對所有其他關係造成的複 228
雜影響, 我們在闡明觀點時, 將只針對各種實例, 討論其中的優勢關

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

係對一項非優勢關係的影響。我們從父子優勢關係的體系著手。先前提過，在這種體系中，雙親可能比兒子本身對於未來媳婦意見更多。父子關係和夫妻關係各有一組內含屬性，而夫妻關係中的獨佔性，會因父子關係的包容性特質做很大的修正。在此體系中，即使是已婚的伴侶也可能儘量疏遠，因爲他們常將對於父母親的責任和義務，擺在對彼此的責任義務之前。習俗上會強烈反對配偶間公開親熱的表現，代之而起的是要他們要展現出侍奉長者（尤其是男方）的熱心。在婆媳不合的情況下，丈夫必須站在母親這邊來反對妻子，尤其是在公開場合中。爲了獲得男性繼承人以延續父子鍊，一夫多妻制成了必要的結構。

儘管如此，在父子優勢體系中，婚姻仍傾向於持續下去。離婚固然可能，但卻極爲罕見。連續性和權威性阻止了婚姻關係的瓦解。連續性表示包括婚姻在內的所有關係一旦形成，就可能長久持續。權威性意指注重傳統和在上位者，因此夫妻是否要繼續生活在一起，重要的是父母或長輩親屬是否滿意，至於他們是否快樂並不重要。

這種型態的親屬關係可能會伴隨形成祖先崇拜儀式，[5] 以及氏族高度發展的傾向。

在夫妻關係佔優勢的社會，我們預期父子關係將是暫時性的關係。在年輕人結婚以後，父子關係很可能傾向於結束或者近乎結束。之後父親對他不再有那麼強的權威。夫妻間的聚合比所有其他關係優先，配偶的選擇最少在理論上完全由即將結婚的年輕人自己掌控。不僅父

---

239 5. 世界各地可以發現許多種祖先祭儀。到目前爲止，人類學文獻中所謂「祖先祭儀」(ancestral cult) 或「祖先崇拜」(ancestor worship) 所對應的事實並不精確。西北大學有一個研究計劃，企圖用比較嚴謹的角度檢討包含這個主題的現有民族誌文獻（見第15章）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

親或母親沒有權力爲子女提出離婚，若兒子不顧妻子的抗議，和父母有任何過度的親密舉動，都可能引發嚴重的婚姻失和。在這種情形下，一夫一妻制是唯一可能滿足夫妻關係中獨佔屬性的婚姻形式。不連續性普遍缺乏對於老人、傳統以及過去的尊重，因此不同世代間會有鴻溝，而且沒有眞正的祖先祭典。

性慾取向和獨佔性不僅使得公然展現甜蜜（例如親暱的稱呼和親 229
吻）容易出現，而且幾乎是必要的。因爲在強烈的獨佔性情感中，他們不會注意外面的世界。雖然如此，婚姻關係卻相當脆弱，離婚似乎比父子優先體系普遍。不連續性和性慾取向兩者都會導致這種結果。不連續性表示他們很少關心過去的事情，因此包括婚姻在內的所有關係都不持久。性慾取向則增加了這種暫時性，因爲性慾在人生任何一段時期中都會有起有落，而強調性更顯示婚姻的不穩定。因此在父子優勢體系中，長期分離並不會使婚姻關係產生危機；但在夫妻優勢體系中，即使分離時間不算太久，也會對婚姻造成相當的危機。

夫妻優勢關係除了使父子關係成爲暫時性之外，還有其他的影響。在夫妻優勢體系中，父子關係會受到性慾取向和獨佔性的感染，父母會堅持對孩子的獨佔性控制，尤其對監護權格外敏感，而且討厭來自祖父母和其他親戚的任何建議（父母和子女的關係中，基本的包容性喪失了）。父母會進而彼此競爭對子女的影響，再加上性慾取向這個屬性，便產生了最擾人心靈的伊底帕斯情結(Oedipus complex)。由於伊底帕斯情結的解決涉及壓抑或昇華的心理機制，我認爲當前對父母親們強調性教育的建議並不是好事，反而是被壓抑或昇華的性慾（基於夫妻優勢的親屬體系）一種迂迴的表現。相對的，在父子優勢親屬體系中，在父母和子女間，性的主題即使連無意中的觸及都不允許。

在母子優勢體系中，父子關係傾向於表現出不連續性。由於父子的連結並非永久，因此祖先儀式即便存在，也有趨於簡化的傾向（根

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

據我們的量表，見15章）。父親的權威性將大幅縮減，因此父親比較不是一個強力規範、引導和懲罰的人物，而是一個鼓勵、支持和提供援助的人。由於父親的形象模糊，兒子便傾向於需要尋求其他「父親」人物。這並非要取代眞正的父親，而是要確定他自己能夠得到適當的鼓舞、支持和提供援助的來源。事實上，區別父親和母親形象的界線經常模糊不清。

母子關係優勢體系中的包容性，類似父子關係優勢體系中的包容性，並不會與一夫多妻制不相稱，因爲其中的婚姻關係並不需要獨佔。但是因爲缺乏連續性，其習俗基本上並沒有像在父子關係優勢體系中
230 那樣，具有維持父系繼承的目的，而似乎與原慾性或擴散了的性慾取向有較強的關連。因此，母子關係優勢體系就可能產生一夫多妻制。如果獨佔性和性慾取向相稱於一夫一妻制，而包容性和連續性合於一夫多妻制，那麼包容性和原慾性或擴散的性慾取向，一般而言便傾向具有多個配偶，包括一夫多妻和一妻多夫制，以及其他例如情夫制(cicisbeism)的行爲，彼德王子(Prince Peter)將之定義爲：「一種兩性間的安排，一位或多位男性伴侶和他們的女人之間沒有婚姻關係」(Peter 1963: 22)；或者聯合婚制(conjoint-marriage)，其中一夫多妻和一妻多夫制被結合起來，使幾個男人（通常是親戚）能夠同時和幾個女人結婚；或者一個女人基於若干理由和一個以上的男人有露水情緣，包括沒有小孩的女人在丈夫同意下由別的男人受孕。

在兄弟優勢社會中，父親和兒子間的關係較爲緊張。兄弟間的競爭會波及父子關係，平等性則會影響年長者對年輕人的權威。事實上，這些屬性助長了父親和兒子間的性競爭。無論如何，這類競爭眞的可能會製造許多形態的敵意，例如彼此猜忌或巫術指控。因此祖先祭典不是不存在就是簡化了，即使有一些祖先祭典的形式，主要還是爲了防止亡靈的懲罰或憤怒，而非表達對於祖先的告慰和尊敬。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

夫妻關係的銖錙必較凌駕所有其他問題之上。競爭和平等的訴求減弱了某個性別被另一個性別保護的需要。事實上，它們使得「弱勢」對「強勢」的性別二分法變成多餘。兩性間的互補成分被大幅降低，以至於婚姻伴侶間的奉獻、忠貞和感情問題不是變得不重要，就是附屬於諸如吃虧或佔便宜的考量。夫妻關係也許會表現爲權力、經濟或其他東西的競爭，而不是感情的深度。像在父子優勢體系中那樣，一夫多妻制不是延續家系的合理化說辭，而是標示男人地位或財富的行爲。從女性角度而言，一妻多夫制則是女性能力和影響力的象徵，而不是像男人的兄弟會那樣著眼於經濟的觀點。這是唯一一種眞正具有納男妾的親屬體系，幾乎要被迫稱之爲女性的多偶制(polygyny)（以別於通常所講的一妻多夫制[polyandry]）。此外，婚前和婚外關係在理論和實際上都很普遍。一個沒有小孩的女人由丈夫的兄弟或其他人來授孕，這種代理父親的習俗因而可能不會少見。性也容易被用來作爲對 231
抗手段或其他目的，而不是感情、道德或社會承諾的表現，因此婚姻關係趨於脆弱，尤其在缺乏某種形式的多配偶或多情人的制度以緩和競爭的社會，我們可以預期離婚很普遍。

本文稍早曾經提到芮克里夫布朗(1952:19)的觀察，在非洲南部的班圖族和拿馬地方的霍天托族(Nama Hottentos)，母親的兄弟是男性母親，而父親的姊妹則是女性父親。在瞭解了各種體系中優勢關係對該體系中若干其他關係的影響以後，我們可以用較佳的判別方式說：父子關係優勢社會中的丈夫，像是年輕的父親；夫妻關係優勢社會中的母親，像是年長的妻子；母子關係優勢社會中的父親，像是男的母親；而兄弟關係優勢社會中的妻子，則是某種延伸的女性兄弟。然而，這類觀察忽略並模糊了每一種優勢關係對非優勢關係眞正重要的影響。實際上就一個親屬體系、或者就個人內心所關心的事情來說，處於優勢父子關係影響下的夫妻關係，並不是被改變成父子關係。眞正的情

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

況是，夫妻關係的內含屬性大大受到父子關係的內含屬性所影響，以至於這個體系中夫妻關係的特殊性質和互動模式，就夫妻關係來說，十分不同於其他不以父子關係爲優勢的體系。進一步來說，如果我們的假設正確，那麼只要知道優勢關係是什麼，就可以預測任何親屬體系中的夫妻關係（或任何其他基本關係）的性格品質和互動模式；反過來說，如果知道一個親屬體系中的夫妻關係（或任何其他基本關係）的某些特殊性質和互動模式，我們將可以引導推論出它的優勢關係（或若干關係）。[6]

同樣的，對於夫妻關係優勢體系的人而言，父子關係優勢社會中的男人似乎太缺乏野心；對於父子關係優勢社會的人而言，夫妻關係優勢體系中的男人和女人似乎太過於性感；對於這兩種體系中的那些人來說，母子關係優勢社會中的男人對於他的性別認同似乎不太確定；而對於以上三種體系的那些人來說，兄弟關係優勢社會的男人和女人，對於性的依戀似乎過於冷酷或計較，而且欠缺對忠貞的關心，性似乎變成一種透過幾乎是商業化的手段來滿足或征服的商品。但是這些圈外人，是在以其他關係爲優勢的親屬體系中養育成長，他們眼中的這
232 些「問題」在那些展示特殊行爲的人們心中也許一點也不是問題。[7] 除

239 6. 我在較早的著作中區分了親屬內涵和親屬結構(Hsu 1959)，根據Murdock (1949: 226–28)，我接受這個事實：愛斯基摩人和新英格蘭美國人(Yankees)有類似的親屬結構。我在那篇文章中企圖澄清的是，這兩個親屬體系的內涵使他們的行爲模式非常不同。從我們目前分析的觀點，愛斯基摩人和新英格蘭美國人甚至沒有共同的親屬結構，這一點應該變得很明顯。事實上愛斯基摩的親屬模式並不屬於本文所分析的四種形式中的任何一種。是否必須藉助此處所定義的優勢親屬關係和屬性的概念，或者其他的因素才能解釋愛斯基摩人的行爲，這個問題要靠日後更深入的田野研究來處理。

7. 根據懷亭(Whiting)的說法：「一個性別認同有嚴重衝突的社會，即男孩早期與母親分開睡或基本的單位是隨夫居且由男人主控的社會，將會有青春期的成年禮，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

非我們察知各種體系的優勢親屬關係, 在該體系中模塑其他關係時所發揮的角色, 否則我們對於人類行爲的了解很難跨越文化的差異。

優勢親屬關係對非親屬行爲的影響

如果篇幅允許, 我們還能討論每一種優勢關係對其他關係同樣有力的影響, 然而我們必須著手下一步工作。在考慮優勢親屬關係對非親屬行爲的影響時, 我們將暫時只評論一組現象: 權威的問題。

回顧前面提過的四種親屬體系, 我們應該可以預期權威性在父子關係和母子關係優勢的親屬體系中比較不會有問題, 在夫妻關係和兄弟關係優勢的親屬體系中則較有問題。權威性是父子關係的主要屬性,

其功能是解決這種認同衝突」(Burton and Whiting 1961: 90, 亦見 Whiting *et al.* 1958)。信奉印度教的印度人(Hindu India)有這種嚴重衝突的情形, 但儘管能夠如此確認, 除了在青春期或青春期之前佩帶聖絲以外, 卻沒有成年禮存在。懷亭的研究中成年禮具有突出的特色, 包括凌辱、傷害生殖器、與女人隔離, 和耐力測驗。印度卻沒有任何這類事情和青春期有關。聖絲儀式沒有絲毫明顯的性象徵, 而且基本上只限於印度教的婆羅門(Brahmins)階級, 偶而才爲了提升階層的目的而延伸到較低的階級, 例如 Pancha Brahma of Shamirpet, Hyderabad, Kayastha of Bengal, 或(修正形式的) Lingayat of Deccan。然而呈現出來的資料卻顯示, 印度男人的性別認同似乎不確定。假如懷亭的假設是對的, 我們的推論是, 這種可能的不確定性比較是客位觀察者的問題, 而非印度人的問題。大多數印度男人沒有經歷過成年禮, 而注重它的人主要是爲了階級地位, 這些事實是支持我們論點的重要証據。懷亭關於成年禮的假設最近受到 Cohen (1964)的挑戰。他的挑戰所根據的基礎, 排除了在許多社會中成年禮也許至少一部分和性別認同的問題相關的可能。另一方面, 印度的佩帶聖絲儀式明顯符合 Cohen 的觀念: 社會需要展示「兒童與他的核心家庭及親屬團體關聯的範圍, 以灌輸他社會情感的認同, 以及符合這個社會關鍵原理的價值」。如同我們的假設所說明的, 在印度的例子裡, 其範圍是種性階級(caste)而非親屬團體, 而它的原則是階層(hiearchy)。 239

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

透過這項屬性的培育，父親和兒子雙方都被調整以符合需要。上位者不必掩藏他的權力，因爲他知道這是他應得的，下位者不需要掩飾他的敬意，因爲不必因此感到羞愧。權威和順從權威的行爲因此可被公開地、竭力地施行，雙方都不會感到不安。如果上位者變得太有壓迫性，也許會產生困擾，但是對於壓迫的疏解，在於指認出威脅的個人，而非挑戰那產生壓迫的整個社會結構。在父子關係優勢體系中培養出來的個人，將不會對仁慈的權威感到厭恨，事實上，他們還會擁戴它。

在母子關係優勢的體系中，權威是依賴性的一個主要成分，因此，它的運用和對它的順從也毫不隱藏。然而，在父子關係優勢體系中的小孩，一旦被規劃了人生，他就已經具備了良好的自立條件，所以他能夠獨立地去開展他的人生。而母子關係優勢體系的小孩，傾向於保持較多未分化的前途，因而需要持續的規範、監督和限制，以便依照權威者所劃定的藍圖來實現自我。在母子關係優勢社會中，權威必須更加竭力地去履行，而深深依賴那有時是負面的限制，才能使這種型態變得可行。其中可能會出現對於權威的挑戰，但是這種挑戰將沒有什麼效果，而且對社會和文化很少有眞正的影響。對於領導者而言，核心的問題不僅是鼓動追隨者，還要令他們更加努力於特定而正面的目標，不要用各種不相關的問題來搪塞。

233 在夫妻關係優勢和兄弟關係優勢的親屬體系中，權威的問題最尖銳。這兩種體系都不是以權威爲優勢屬性，也不是以權威爲優勢屬性的主要成分。在這類體系中養成的個人，傾向於厭惡權威或者視其爲應以一切手段加以克服的障礙。然而就這一點而言，這兩種類型的社會間差異相當大。在夫妻關係優勢的體系中，性、懷孕、照顧小孩等天性的互補提供了兩種相關的發展。一是來自原始的過去所存在的男性對女性若干無法避免的權威，而且我們預期它將可能永遠持續下去。女性在自願性的合作中，爲了滿足自身的需求，必須順從這種權威。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

另一方面是源自於騎士精神，或貴族恩德保護弱者與無助者的觀念，因爲儘管權威的基礎有所消長，只要上位者或領導者與下位者或追隨者之間，存在著功能性的內在依賴心理，權威就能夠被施行並持續下去。然而，在施行或維持權威的時候，上位者或領導者必須掩飾他們的地位、在與下位者或追隨者互動時減少外顯的權威標誌、運用公眾的意見來支持他們自己的決定，或者藉由其他方式，使他們的出現像是權威的傳譯者而非權威的始作俑者。由於騎士精神明顯與婦女和小孩相連結，成年男子喜歡居於保護弱者的地位，而討厭成爲被保護者。

兄弟關係優勢的社會中，權威並非任何屬性的成分。年長的哥哥的確能夠以武力制約弟弟，但是弟弟並不需要與有權威傾向的哥哥合作才能自我滿足，結果權威的行使和維持傾向於變成暴力（因爲缺乏鼓勵拯救和保護弱者的騎士精神），而且容易形成競爭和對抗（因爲權力的慾望橫流）。於是二者彼此區隔的傾向特別明顯。上位者或領導者常常害怕來自追隨者或下位者的傷害、暗殺或者更晦暗的巫術。這些社會中的承襲問題將難以解決，因爲除非運用武力，對手的叫囂不會沉寂。和夫妻關係優勢的社會比較起來，兄弟關係優勢社會的上位者或領導者，不須要掩飾他們的權力或原來的決定，因爲依賴或受保護是一種有利的事，而不像在其他體系中那樣，是承認自己的軟弱。

對於四種體系中權威性的分析，使我們得以質疑社會學關於「責任」(task)和「情感」(emotional)功能不相容的論點在跨文化的有效性。有一些社會學者曾經處理過這個問題(Marcus 1960; Kahn and Katz 1960; Blau and Scott 1962)。貝爾斯(Bales)從小群體的實驗提出證據支持下述立場：責任（我們所說的權威屬性）和情感功能的分化有助於群體的 234
穩定。以五人群體爲對象，貝爾斯給予他們需要合作才能解決問題的任務，研究者在單面鏡後進行觀察，並記錄他們的互動情形（方法論見Bales 1950）。其中的一些發現如下：(1)責任領袖（有最佳觀念的人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

和規範者）最不受其他成員喜愛，而情感領袖則最受喜愛；(2)情感領袖最不可能成爲責任領袖；以及(3)透過一系列問題的解決過程，情感領袖較不可能被選爲責任領袖（過程之後）。與此相對，責任領袖在成功嘗試之後，亦較不可能被選爲情感領袖(Bales 1953:111–61)。前面的分析使我們有理由質疑：這些發現可能只是夫妻關係優勢社會的特性，在這個社會裡權威被厭惡，這個社會的獨佔屬性更增加了角色明確分化和區隔的需要，如同其他所有事物一樣；但是父子關係優勢、母子關係優勢、或甚至兄弟關係優勢的社會則非如此。在父子關係優勢和母子關係優勢的社會中，對權威的順從和依賴並不會被厭惡，於是上位者和下位者之間的情感關係不會出現衝突。進而言之，這兩種社會和兄弟關係優勢社會中的包容屬性，將使得角色區隔很少發生。

我們的假設中關於優勢親屬關係對非親屬行爲的影響，同樣能夠應用到其他各種事實，從友誼、性慾和結盟的性質，到經濟和社會發展的模式等，不過這些只能在日後的文章中再加以討論。[8]

性格動力的問題

我們的假設所立基的前提是個人早年的經驗，尤其是與核心家庭成員相處的經驗，對於塑模個人與世界的關係特別重要。這是一種佛洛伊德理論的取向。無疑地，就我們目前關於性格動力的知識而言，每一個人在他的生命中，都要藉著過去的經驗來處理目前和未來所面臨的問題。因爲他所成長的核心家庭提供了社會行動的初步結構與內涵，他早年的經驗便成爲更廣泛人類行爲的基礎。

但就性格動力部份，我們的假設和佛洛伊德心理學開始分道揚鑣。

---

239 8. 這些共同變項中的一部分討論可見Hsu 1961b，特別是1968和第15章。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

佛洛伊德心理學只強調雙親與孩子的三角關係；我們的假設則強調這
樣的事實：依社會體系的不同，具有核心重要性的關係可能不是這個
三角關係，而是其中一個。進一步而言，核心家庭中的優勢關係，正
如我們的分析所顯示，不論是父子關係或兄弟關係，都會影響這三角 235
關係中的各種性質，因此並不存在佛洛伊德及其門徒假定爲普同的伊
底帕斯情境。獨佔性和性慾取向是導致伊底帕斯困擾時不可少的屬性，
這樣的組合只有在夫妻關係中出現。父子關係和兄弟關係都沒有這些
屬性，而母子關係中具有擴散的性慾取向，卻沒有獨佔性。在兄弟關
係優勢的體系中，父子之間經常而明顯的競爭，甚至擴及性的方面，
將會出現許多情緒和表徵，對觀察者而言類似佛洛伊德理論所說的情
形，也類似在夫妻關係優勢的社會中培養出來的，很容易就被當作是
伊底帕斯情境。根據我們的假設，另外一個可能是，我們對兄弟關係
優勢這種類型觀察的結果，在詳細的檢驗下將被證實是一種廣泛的特
徵。由於兄弟關係優勢社會中父子間的性競爭，可能是在兒子成年以
後才發生，如果會消失，也不可能像佛洛伊德學派所說的那樣消失，
而且它只是一個以競爭爲優勢屬性的社會體系中，諸多競爭形式的一
種而已。

我們的假設和佛洛伊德學派的立場還有其他不同之處。特別是關於不同社會體系中的個人，傾向於如何運用他們的早年經驗這個問題。在夫妻優勢社會中，個人經由反抗、禁制、壓抑來運用這些經驗，因爲他的親屬體系的指示是，鼓勵他儘快盡可能離開他的父母，並且一旦他長大了就要反抗他們的權威。如果他選擇一位妻子是因爲他需要母愛，或者他無法忍受他的老板是因爲後者使他想起威權的父親，這時他確實受到早年經驗的影響。但是這些早年經驗的運作，不論他想要尋回它們或想要遠離它們，都可能被否定，因爲它們是被厭惡或壓抑成爲潛意識的一部份。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在父子優勢社會中，個人以經過深思熟慮、應用或延伸來運用他早年的經驗，因爲其親屬體系的重要特色是鼓勵他謹記並照顧他的根源：他的父母和祖先。如果他和生意上的伙伴結拜爲兄弟，或者將老師奉爲父親，也是受到早年經驗的影響。但是這些早年經驗的運作可以被公開宣揚，因爲它們值得追求並且成爲意識層面的認知。

在另外一個面向上，我們的假設亦不同於比較正統，以及經過修正的佛洛伊德學派的立場。比較正統的佛洛伊德學派將注意力集中在情慾對人所產生的影響，而其餘學者基本上是處理與依賴和進取有關的性格發展的問題(Whiting and Child 1953: Chapter 4; Erickson 1950:
236 Chapters 1 and 2; and Whiting *et al*. 1958)。我們的假設雖然並非不關心性慾、依賴和進取，卻與性格動力或其起源的問題有一段距離，它被定位在社會和文化生活那複雜而又廣泛的範圍中，其中不同的個人彼此相遇和互動，而這些互動的模式，至少在分析(Chapple and Arensberg 1940:24–25)以及討論其起源的時候，可以就所涉及的行爲者個別地仔細觀察。這樣作並不是否認無意識動力存在於任何體系中的個人身上。

行文至此，讀者大概可以了解，我們的假設和帕森斯(Parsons 1955a & 1955b)也很不一樣。我們和帕森斯的假設都從核心家庭的普同要素著手，我們已經提到：我們討論的某些屬性和帕森斯所說的分化角色相似或有關。但是當我們超出核心家庭的普同要素以外來考慮，並且了解到在各種環境下，相同的普同要素會引起不同的親屬內或親屬外的互動模式時，我們的假設變得和帕森斯十分不同。舉例來說，帕森斯觀察到，雖然權力（我們說的權威屬性）是父子關係和母子關係中的基本要素，但之後，當「工具性──情感性的區別從權力軸中被分化出來」時，兒童在性格組織的演化過程中，發生了「劇烈的改變」(1955b:135)。我們的假設認爲，在不同的親屬體系間，父母角色分化的程度可能會根據各個社會優勢關係和屬性的不同而形成很大的差異。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

父子關係優勢的社會可能會在所有的性格發展階段中, 極力強調父親的權力或權威角色。他的權威角色被強調不只是因爲他想要施展權力, 也因爲他的兒子傾向於自動的服膺它。此外, 帕森斯認爲, 在「第二次分裂」(second fission)階段中, 母親角色將從權力或權威中分離出來(Parsons 1955b:135); 我們的假設則認爲, 在父子關係優勢社會中, 母親角色不太可能輕易地從權力或權威的要素分離出來。事實上, 隨著年齡增長, 她獲得更多權力或權威。因此, 帕森斯所主張的那種發生在父親角色和母親角色間〔的分化〕, 從而形成工具性和表達性分野的二元分化(binary differentiation), 其實並不是那麼清楚, 而且也不是最後的狀況。在這樣的社會中, 父親和母親都比較傾向於「工具性」而非「情感性」。同樣的道理, 我們的假設使我們相信, 在一個以依賴和原慾（而非權威）爲優勢屬性的母子優勢社會中, 父親和母親都比較容易趨向於「工具性」而非「工具性」; 而在兄弟優勢社會中, 由於手足關係的影響較大, 父母親趨向於「工具性」和「情感性」的程度, 237
都比在父子優勢或母子優勢的社會來得低。根據我們的假設, 帕森斯的分析適合夫妻關係優勢的社會, 其中父母角色的分化最爲明顯。

非親屬因素的角色

這個假設並不企圖討論地理的因素（即孤立地區或地形）、歷史接觸所造成的〔文化〕傳播、人口規模、政治或軍事征服、人爲或自然災難, 或者人類文化的傳承〔對人類行爲〕的角色。它的目標是對人類彼此塑模的角色進行基本探測, 其中親屬最爲重要。

我們的假設當然也不是說, 在某些親屬關係爲優勢的情況下, 任何婚姻或性的連結必然會發生。它眞正的意思是: 某些優勢關係和某些婚姻或性別角色的形式相容, 而且, 如果這樣的婚姻或性別角色形

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

式已經存在於一個區域中，它如果具有某種特定的優勢關係，將會有更好的機會持續下去。

假設的初步證據

從質性的觀點支持這個假設的主要資料，可以在《氏族、階級和俱樂部》（*Clan, Caste and Club*）這本比較中國、印度和美國人生活方式 *[Hsu 1963]*）一書中找到。在這個研究裡，我主要是說明親屬組織的力量，以及這個大社會中親屬組織之外的「次級群體」的發展，還有二者之間的關係。我們的假設指出，優勢關係和優勢屬性對親屬組織發揮影響力的基本原理。這個假設使我們能夠預測這些力量以各種方式影響親屬組織內外的行爲模式，包括次級群體的發展。如果我們假設美國是以夫妻關係爲優勢，中國是以父子關係爲優勢，而印度是以母子關係爲優勢，那麼美國、中國和印度的親屬體系十分符合這幅圖像。

關於兄弟關係的推論，其初步證據可以在〈親屬和生活方式：一項探討〉*(Kinship and Ways of Life: An Exploration, Hsu 1961b:400–56)*一文中的非洲部份找到。同樣可以在梅爾維和賀思寇維茲*(Melville and*
238 *Herskovits 1959:1–15)*一篇非常有趣，題目爲〈手足之爭、伊底帕斯情結和神話〉*(Sibling Rivalry, the Oedipus Complex and Myth)*的文章中找到。如果我們假設許多從夫居形態的非洲社會是以兄弟關係爲優勢，我們將發現非洲人生活中的許多核心特徵變得很容易理解。

此外，最近由彼德王子所寫一本關於希臘和丹麥的書，題目爲《一妻多夫制研究》*(A Study of Polyandry*, 1963)，也可以發現支持我們假設中關於母子關係優勢社會的資料。根據我們的假設，母子關係優勢的親屬體系，結構性地偏愛不同組合的多數配偶，相較之下，父子關係優勢的親屬體系在結構上偏好一夫多妻制，而夫妻關係優勢的親屬體

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

系在結構上傾向於一夫一妻制。我們的假設也使我們相信，兄弟優勢的親屬體系在這一方面〔婚姻制度〕，會與母子優勢社會相似，但是沒有那麼普遍。

根據彼德王子的調查，18個眞正實行一妻多夫制的社會中，有11個是在印度或附近，例如在錫蘭的肯迪安人(Kandyans of Ceylon)和西藏人(Tibetans)之間所發現，另外有3個在非洲。27個實行某種形式情夫制的社會中,[9] 有15個在印度或附近地區，而有5個在非洲。以一個女人和一個以上男人順序連結爲規則的4個社會中，有3個出現在印度或鄰近地區。實行一夫多妻和一妻多夫混合制的4個社會中，則有3個出現在印度或鄰近地區。

彼德王子的調查並沒有涵蓋愛斯基摩人(Eskimo)和珠奇人(Chukchee)那種以出借妻子爲某種款待方式的習俗。但是他的統計圖對於我們假設中的一部份主張具有高度正面啓發。這個假設的各部份，以及從整體來看，都還需要嚴格的檢驗，不僅需要深入的田野和文獻分析，還要有跨文化的統計研究。

9.《所謂的美國邊緣》(So-called Boarders in the U.S.A.) (quoted by Linton)是在彼德 239
王子關於情夫制的編著中所列出的一個案例，這個案例我們未計算在內。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十四章　附錄†

優勢親屬關係和優勢觀念

(Andrew and Malilyn Strathern 的評論)

240 許烺光的論文(1965:638–61)討論優勢親屬關係對親屬和非親屬行爲的影響，包含了大量關於親屬體系共同變項的研究建議。這篇文章最有價值的地方在於使我們能夠在一個廣泛的文化區中，根據不同的強調面向而爲各個社會體系貼上標籤。例如，不難辨認出在新幾內亞高地瑪耶地方的恩佳族(Mae-Enga)是一個父子關係優勢的社會(Meggitt 1965)；而庫瑪族(Kuma)在許多方面似乎是符合兄弟關係優勢的體系(Reay 1959)。然而，較不合理的是許氏引入假設的方式。

(1)他選擇核心家庭作爲研究單位，列出其中包含的八種關係鏈。他的假設理應爲核心家庭提出完整的基本親屬關係。但是一個社會中共同居住的單位若是一對連襟(brothers-in-law)或甥舅(mother's brother and his sister's children)，就這個社會的社會化目的而言，難道不需要將這種關係視爲基本嗎？用許氏的用語來分析這樣的體系時，也同樣需要把這些關係的內含屬性列出來。許氏選擇他的八種關係是合理的，但是如果他的意思是把它們當作僅有的類型，並且以之做爲討論的根本基礎，就有某種程度的任擇性(arbitrary)。

---

† 這個附錄是 Andrew and Marilyn Strathern 的評論以及許烺光的回應，原出版於 *American Anthropologist*, Vol. 68, No. 4, 1966, pp. 997–1004.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

⑵同樣的任擇性可以在他的「內含屬性(intrinsic attribute)」概念中看到，他說它是指「內含於每一個基本關係的邏輯或典型的行爲模式與態度」（頁219）；而且他引述史奈德(Schneider 1961)類似的說法。在這個定義中，「或」字的意思究竟是指邏輯的和典型的〔行爲模式與態度〕互斥，還是說「典型的」只是「邏輯的」另一種說法？我們無法確定他對這兩個字眼是否有區別，但是〔我們〕認爲他是指第一種解讀方式〔即邏輯和典型這兩個特性互斥〕。在這個意義下，他所列出來的某些屬性可以被認爲是邏輯的，其他則是典型的，而且既非邏輯的也非不合邏輯的〔即不涉及邏輯問題〕。根據正式的定義，他所選取的四種關係中，不連續性／連續性以及包容性／獨佔性屬於邏輯的對比。其他屬性，如權威性、性慾取向等等，則是描述性和典型的〔行爲模式與態度〕。

作者如何得到這些典型的屬性呢？他就這樣提出並敘述出來。即 241
使在作者自己的架構中，這種推論也有許多困難，因爲在任何一個特定的社會體系中，所有親屬關係的內含屬性必然會受到外在因素的影響，同時也可能會受到其中一種優勢關係的影響，所以無論在什麼地方，我們不可能期望觀察到這些屬性以純粹的狀態(pure state)存在。然而，作者〔許烺光〕的寫法，儼然表示他的意思是他所列出來的某些典型屬性是透過實證資料獲得（亦即從非洲的一夫多妻制中對妻子們的安排實例）。某些屬性相當明顯——例如夫妻關係中的性慾取向，雖然這並不是我們從結構上來定義這種關係時會採取的方法——但是其餘的，例如母子關係中的擴散性，似乎需要更多證據。某些屬性好像是基於心理學理論，其他的則是基於社會學理論，例如權威性。但如果要說權威性是父子關係中普同的優勢屬性，難道不需要先從民族誌中鋪陳出來嗎？而且一旦轉向民族誌，我們會了解到問題在於區分生

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

父(genitor)與父親(pater)這樣的古老難題。許氏在他的論文中所談的是哪一種呢？

當企圖將擬定的架構延伸到這八種關係中的其他關係時，也會遇到困難。我們懷疑某些新幾內亞社會是否真的屬於兄妹（包含姊弟）優勢。以許氏邏輯特性而言，兄妹優勢的屬性是不連續性和包容性。我們認爲屬於典型特性的屬性是去性慾取向(desexuality)，即「性壓抑的狀況」，以及原慾性。我們從許氏所提的原則得到後一項屬性，即所有跨越性別的關係都有原慾性，但這一項屬性有像母子關係那樣合理嗎？（許氏自己也提到對這一點的保留）。首先是關於幾乎在各民族普遍存在的手足亂倫禁忌(sibling incest taboo)（「壓抑」在此有許多問題，但那是另一個議題），問題在於:〔手足亂倫禁忌〕這個特性是根據民族誌資料的比較而直接判定它是否存在，並非根據它本身的內在邏輯。再者，依照許氏的假設，我們怎麼知道這種禁忌是不是由於其他優勢關係影響到兄妹關係，從而將它的「內含」屬性隱藏起來？如果我們對一種關係內含屬性的觀察，必須根據這個關係正好是這個親屬體系的優勢關係，或者這個親屬體系沒有出現任何優勢關係，這樣的觀察將會很困難，因爲我們如何預先知道這是哪一種情形呢？我們似乎只有像許氏的做法那樣，在已經知道內含屬性是什麼的情況下才能夠運用這些基模(scheme)！

(3)這個假設沒有試圖說明，爲什麼一種內含關係會超越其他關係而成爲優勢關係。如果作者思考這個問題，他可能會考慮許多外在的變數對基本親屬關係的影響，例如與經濟的關聯、環境的適應等等。
242 但是這將不利於他所假設的變項〔發展〕方向。他會把這些外部因素只當做干擾變項，認爲它們會改變那種「在沒有這些干擾變項時可能衍生的」(otherwise-derived)優勢親屬關係對非親屬行爲的影響？或者他會同意這些外部因素可能〔直接〕影響親屬行爲本身？

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

⑷在標題和內文大部份地方使用了「預測性」的語詞後，作者在結尾加了一個掩蓋性的免戰牌：即他前面所談的只是「相容性」(compatibilities)的問題。但似乎可以公平的說，他的意思是他談的這些特性都有某種程度的可預測性。果眞如此，我們可以指出他預期的影響有兩類：(a)制度的形式，可稱之爲結構效應；以及(b)包括權威等屬性在內的關係屬性與態度，可稱之爲文化效應。第一類預測比第二類預測缺乏說服力。舉例來說，許氏認爲在父子關係優勢社會中，透過一夫多妻制以延續男系繼嗣是一種「結構性的需要」，而且「這種型態的親屬關係可能會伴隨形成祖先崇拜儀式，以及氏族高度發展的傾向」（頁228）。他在這裡是否把祖先崇拜和（想必是父系）氏族，看做是由於具有權威屬性的父子優勢關係而連帶出現呢？果眞如此，這個假設就需要被檢驗，但是我們如何進行這種檢驗呢（它應該是貫時性的(diachronic)〔研究〕)？這個假設對於類型(b)的影響似乎有最大的預測價值，因爲核心家庭成員互動關係所產生的屬性，可能會影響到個人在家庭以外各種制度化角色(institutional role)的反應，例如許氏所指出的個人對權威的態度。

我們要問兩個主要的問題：⑴分析者如何發現那些「內含」屬性？⑵一種關係如何比其他關係更佔優勢？我們的批評並不是認爲企圖建立親屬關係內涵一種可概推的陳述將徒勞無功，只是說一個人在做這種陳述時，其來源應該要交代清楚。許教授是一個柏拉圖主義者或是一個亞里斯多德主義者呢？

安德魯史翠森(Andrew Strathern)
美琳史翠森(Marilyn Strathern)
劍橋大學(University of Cambridge)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

親屬結構研究和心理人類學間的連結

（許烺光的回應）

安德魯和美琳史翠森對我論文(1965:638–61)的評論有助於我解釋清楚那篇文章中未能解釋清楚的基本論點。那篇文章不只是如史翠森氏適切觀察到的，目的在於進一步瞭解親屬體系各有關變項間的關係(covariation)，而且還要指出一個新的概念架構，以便在親屬體系和文化與性格之間建立更多有科學意義的關連。在我看來，「結構」這個詞
243 已經被人類學者使用得過於雜亂，以至於變成一把大傘，含括了一個社會或親屬體系的所有事物。如果我們繼續不加區辨地使用這個名詞，我們將缺乏進行社會組織比較的有效工具，或者受困於無意義的結論，例如認爲愛斯基摩人和新英格蘭美國人有相同的親屬結構(Murdock 1949; Hsu 1959:792)。爲了改善我們對親屬的分析，以及它在社會發展的意義，我提出內涵和屬性這一組最重要的新概念工具，以之對比於結構和關係。

現在就來探討被提出來的幾個特定問題（我標的號碼對應於史翠森氏評論的號碼）:

(1)雖然我的文章只列出八種關係鍵，但我並沒有宣稱在核心家庭中「提出一套完整的基本親屬關係」。（如果某些讀者認爲我似乎有這個意思，我很抱歉，並在此更正。）很明顯地，即使在我的架構中，還可以分辨出其他九種關係：父親與孩子、母親與孩子、雙親與兒子、雙親與女兒、手足與手足、姊弟、兄弟、姊妹、兄妹。這些都不模糊，而且從某個關鍵角度來看，都能夠加以確認。我從前面八種關係鍵著手，並且只能從這八種中的四種來說明我的假設。研究親屬內涵和屬性的意義這項工作才剛開始進行，這個概念架構如何應用到其他關係

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

上面，例如兄弟姊妹間和姊妹間的關係，以及從離婚到權威等一大堆其他問題，即將在一個名爲「親屬與文化」(Kinship and Culture)的研討會，由18位參與者中的一些人加以探討（1966年8月20–29日在澳洲的Burg Wartenstein舉行），[1] 對此我寄予厚望。我僅列舉八種關係鍵來做爲這個假設的初步陳述，而且只就其中四種做一些詳細分析，這種做法並不是如史翠森氏所說是任意選擇的，而是因爲(a)我所知較多的那些親屬體系在我看來正是以這些關係爲優勢；而且(b)以這八種關係鍵（尤其是詳細分析的四種）爲優勢關係的情形，在世界各親屬體系中似乎比史翠森氏所提出的連襟或甥舅關係還要普遍。在更廣泛運用這個假設的時候，我們希望能夠處理許多非親屬的關係，包括勞資關係、祭司與教民的關係等等。不揣冒昧的說，我認爲這個問題就像批評孟德爾(Mendel)在一開始時只以豌豆說明他的遺傳假設，而沒有同時運用馬、猿和人類的做法是「任擇的」一樣。

⑵「內含屬性」這個觀念來自物理科學，而優勢關係中的「優勢」這個詞則來自生物學。史翠森氏質疑它們到底是「典型的或邏輯的」？並且因爲我們不能在任何社會「觀察」到這些屬性「以純粹的狀態存 244
在」，因而質疑其效度(validity)，同時堅持在我們能夠視其爲內含屬性之前，必須「先有民族誌資料的例證」。史翠森氏的基本問題是誤解了假設建構的本質。在任何學科中，很少有假設是在已經知道所有要素，並且已經證實的情況下才建構成功。甚至在我們使用已經驗證的若干要素中，這些要素間的關係也必須是未知或只有模糊的瞭解，否則就不須要費這麼大的力氣做成關於這些要素的假設了。我們建構一個假設是因爲我們想要發展出關於這個關係更清楚的知識，爲了達到這個

---

1. 這個研討會由紐約Wenner-Gren人類學研究基金會贊助，研討會成果已出版爲 247
《親屬與文化》(*Kinship and Culture*, 1971)，許烺光主編。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

目的，我們必須做出許多不同假設，例如假設它們的關係是x或y或z或任何你想稱呼的東西（或由這些關係所組成）。一個假設所要檢驗的並不是它來自何處（例如，它可能只是來自一個科學家的心中），而是透過新資料去判斷它的成果。

一個不同於臆測而有科學價值的假設，其特色是：它必須基於某些既存的證據，但是這些既存證據可以是邏輯的或典型的，甚至只是直覺。在本文的例子，史翠森氏反對我使用「邏輯」或「典型」這兩個詞也許是正確的。我所做的實際上是採取一種可以稱之爲「普通常識」(common-sense)的方式，也就是運用我自己的知識和從中引導出來的邏輯，用具有豐富訊息但仍然屬於普通常識的方式加以簡化，以了解相當困難且非常複雜的現象。那些屬性不是從邏輯和經驗一致的來源獲得，不過這個事實並不減損它們在假設建構過程中的價值。如果新的假設能夠產生有趣的新關連，並且使一些研究者跳脫單從社會結構角度探討親屬關係的方向，或擺脫親屬結構和親屬內涵混淆不清的情況，它們就値得我們認眞地加以注意。

「我們不能期望在任何社會觀察到這些屬性以純粹的狀態存在」，此一事實同樣也不會是長久的絆腳石。大多數物理世界的知識都從非純粹狀態下的現象開始，但是精細的分析和成功的實驗引領我們接近純粹狀態。中世紀的元素概念，如水、火、土與風，都不如原子純粹，原子則不如電子和中子純粹，就像細胞、染色體、基因和DNA形成的一系列概念，其中每一個後續的假設都比前一個純粹。但是如果生物學家和物理學家都必須等到他們的假設可以在「純粹狀態」下看見，或實證地驗證後才建立他們的假設，他們的進展將十分有限。

在我們的研究中，我假設的某些屬性是根據一些較明顯、以及較易被所有人接受的想法而建立。原慾性這個屬性對於兄弟姊妹優勢關係的適用，的確應做某種程度的保留；這一點以及所有亂倫禁忌的問

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

題（不論是手足之間或雙親與子女間），確實值得從這個假設的角度進行一些深入的探討，而不可能就目前這個簡短的意見交換來概略地處理。 245

⑶我特別指出我的假設並不是在問「在任何情況下，爲什麼一種基本關係會優於其他關係？」我也指出我沒有考慮外在的因素，例如地理條件、經濟或者著名的早期文明的影響（例如西元1860年以前中國對日本的影響，或古希臘人對羅馬和「北方蠻族」的影響），但我並不否認這些因素對親屬行爲的影響可能很重要。假如一個人要一次同時考慮所有可能的變數，他將掉入無望的深淵，任何具有科學意義或可檢驗的假設就不可能出現。我比較喜歡的做法是：(a)尋找一套新的概念工具來檢驗親屬和非親屬行爲的決定因素，而非這些群體外的因素；以及(b)爲了如此，我假設我的設想是正確的，因爲在人類早期發展的基礎上，親屬具有優先重要性。假如我們對於這個假設所設定的某些關連開始得到確認，那麼我們應該坐下來並且探究「爲什麼」的問題。

⑷當我使用「相容」這個字眼的時候，它是關連於親屬世界之外的因素，這些因素的出現與否，並不能從作用於親屬或社會體系之內的因素來預測。沒有任何關於納瓦和族印地安人(Navajo)親屬體系的分析，可以預測到兩世紀以前歐洲移民的出現，這些移民後來建立了一種特殊的社會形式叫做美國；任何對於中國親屬體系的仔細考察，都不可能預測到日本在二十世紀初期以來對中國的侵略。我的假設主要是說明，將親屬體系塑模爲某種形態內涵的某些優勢關係，會相容於某種源於外界而影響這個社會的力量。我以同樣的旨趣論證婚姻或性行爲的形式，「它眞正說的是：某些優勢關係和某些婚姻或性行爲的形式相容；以及，如果在一個地理區中，這樣的婚姻或性行爲形式無論什麼原因已經存在了，那麼它在某種優勢關係的情形下，會比其他類

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

型的優勢關係有更好的機會持續下去」(Hsu 1965:657)。但是相容性概念的使用並不是要當做「免戰牌」或逃生艙。相反的，相容性與預測是一致的概念，是任何假設的終極目標。但在社會科學中我們還是審愼些，用相容性來說比較好。某些社會科學家只談相關，並且僅僅指出它是高、中或低度相關。指出相容性因而是說明預測性的較溫和形式，因爲前者會導出後者，除非某些迄今未知的重要變數出現而擾亂
246 了事件的順序。在討論親屬體系對影響它的外在因素的反應時，相容性的說法顯然比預測性更爲明智。

史翠森氏相當正確地指出我的假設能夠引出兩種形態的預期影響：制度的形式或結構效應；以及包括權威在內的〔優勢〕關係屬性和對〔優勢〕關係的態度，即文化效應。但我不同意他們觀點的地方是，第一種類型的預測（或相關性預期）必然比第二種類型的預測缺乏說服力，因爲基本上我們無法檢驗前者。當然史翠森氏應該會同意，結構性的變遷會改變關係的屬性和對關係的態度，正如後者的改變會引起前者的改變，這使二者有足夠的時間產生交互的影響。我尤其不能同意史翠森氏的是，他們認爲在父子關係優勢情況下，祖先崇拜和父系氏族的關連無法被檢驗，因爲它「想必是一種貫時性的現象」。貫時性和共時性(synchronic)的區別其實沒什麼用處，一般認爲這個世界上的每一樣事物或多或少都是貫時性的，但是爲了科學分析的目的，我們必須把研究的現象看成是共時性。但是我們並不需要把事物視爲共時性，那是結構主義者所關心的東西，他們承接芮克利夫布朗(Radcliff-Brown)和許多1940年代英國社會人類學家的看法，認爲「貫時性」研究相當不一樣。如果我們了解事件系統(event system)的本質，以及文化的心理壓力本質，還有行動是心理感知的結果，並且經常無意識地引發壓力的這個事實，又了解行動總是先於「價值」，價值只不過是用來合理化行動的手段，那麼我們就會

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

了解那樣的區別沒有用處。更糟的是，它使我們變得盲目。

更甚者，在具有高度祖先崇拜（依據我對這種表現的定義[Hsu 1965:659, 註5]）和父系氏族的社會，以及許多社會組織都表現出父子優勢的社會，如果我們認爲這二者之間具有高度關連，當然就有很好的理由推測它們之間具有某種關係。這些都是很容易操作的變項，一些統計學者和其他學者們正在尋找方法使我們可以從這種因果推論(causal statements)獲得類似材料。

(5)我已經處理了史翠森氏所提出來的所有問題，但我也想指出一個他們沒有提到的問題。這個問題是:「一個田野工作者如何知道一個親屬體系中哪一個關係是優勢的呢？」我們之中有許多人正在探討這個問題，意圖建構出辨認優勢親屬關係的模型。[2]

我試圖提供的不是一個最後的結果。正如我在此回應一開始所指出的,「結構」這個詞已經被研究社會組織的學者當做保護傘使用，將它概化到包含一切東西。我的假設是說，在這個巨傘下我們能夠將 247
結構從內涵中析辨出來。爲了如此，我們必須從關係來看結構，從屬性來看內涵。這兩組現象是相關的，就好像解剖學和生理學的關係一樣。它們在某些地方混在一起，但是我認爲，如果我們能夠區辨它們，就可以對親屬體系在社會發展過程中的作用獲致某種新的瞭解。

史翠森氏在評論的最後問到:「許教授是一個柏拉圖主義者或是一個亞里斯多德主義者呢？」我的回答是:「是，亦不是。」就我曾經從他們那裡學習而言，我是一個柏拉圖兼亞里斯多德主義者，也是一個儒學者。與柏拉圖和亞里斯多德二者相比，孔子高度重視人在群體中的位置。也許是這一點影響我提出親屬在社會發展過程中重要性的假

2 見Hsu 1971d. pp. 489–91。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

設。但是我並不是他們當中任何一個人的一言堂追隨者；我從他們的智慧深處獲得知識的泉源。

許烺光
西北大學

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十五章

祖先崇拜信仰的變異及其與親屬的關係†

不同民族對祖先的態度有很大差異。有些民族，例如努爾人(Nuer)和提衛人(Tiwi)，並不在乎將死者葬在什麼地方(Evans-Pritchard 1940; Hart and Pilling 1960)。相對的，其他民族（如提寇匹亞人〔Tikopia〕)，將死者葬在起居室，並在每一餐用餐前向祖靈獻上一些祭品(Firth 1936)。除了大體上的差異外，我們還應注意某些較深層的差別。例如，祖靈信仰在某些文化的宇宙觀和宗教實踐具有重要地位，而相對的，這樣的信仰在某些文化中卻不重要（與這種信仰的實際性質無關）。傳統中國人和努普人(Nupe)一樣，相信祖靈不會傷害它們自己的子孫；但是，在中國人的宗教實踐中具有核心地位的祖先崇拜，對努普人來說卻不重要(Nadel 1954)。 248

即使在研究時曾觸及到祖先崇拜，大多數人類學家似乎都會輕率的歸結出或自滿於這樣的觀察:「在那些祖先崇拜成爲顯著宗教特色的地方，就像在許多非洲黑人社會，它可能會間接成爲驅使人們順從於理想行爲的力量(Norbeck 1961:172)，或者認爲祖先崇拜與『特定的道德觀』(particularistic morality)有關，特別是在非洲社會」(Schapera 1937:270)。(1)

---

† 本章原出版於*Southwestern Journal of Anthropologist*, Vol. 25, No. 2, pp. 153—72, 1969. 本文係與Terrence Tatje合寫。 260

1. 其他例子見Lowie (1924:174—75)，他簡化地說祖先崇拜在非洲、西伯利亞和中國

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第一個說法過於模糊而沒有科學上的用途，第二個說法則明顯是誤導。祖先崇拜和「特定的道德觀」有關的這個想法並不是不對，問題是「特定的道德觀」並非侷限於祖先崇拜，而祖先崇拜還有比所謂的「特定的道德觀」更多其他特性。大部份宗教包含對與錯、好與壞的戒律。而且所有宗教皆傾向於鼓勵某些範圍內的理想行爲。但是，指出這一點並不會比觀察食物對人體的作用更有價值。

食品營養是一門科學，但是直到學者開始指出肉類和蔬菜中的哪些成分對人體生長的哪些方面或歷程有益時，這門科學才有所進展。人類學這門科學若停留在一般性陳述的層次，也將難以向前推進。我們應該試著確定祖先崇拜的哪些成分與哪幾類理想行爲有關。

祖先祭典的變異和人類行爲的變異*

249 本文的目的是要探討祖先祭典的變異和人類行爲的變異之間某些特別的關連。我們不把這種祭典視爲「使人順從於理想行爲的力量」（不同於那些慣於向人傳教，例如基督教，所認知的），而是假設祖先崇拜在親屬體系以及一般社會中，是繼嗣法則的基本表徵。在這個研究中，我們引用一些關心祖先崇拜與社會結構之關連的研究，但在非常重要的方向上則脫離他們的想法。芮克里夫布朗(Radcliffe-Brown)是這些少數學者當中的先驅者，他將祖先崇拜儀式特有的「社會功能」

都是普遍的現象，但在原始的北美洲文化中大多沒有出現；還有Wallace (1966)，他將祖先崇拜描述爲僅是「社區宗教」中的幾種「祭典」之一。Norbeck (1961)在他的書《原始社會的宗教》(*Religion in Primitive Society*)中則只引用了三條過時的參考文獻。

* 【譯註】：本節提及若干親屬組織的專有名詞，如世系群、氏族、聯族、親類等，讀者若欲進一步瞭解其意義，可參閱文化人類學導論性的著作，在此無法一一加註。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

描述爲，在以世系群(lineages)和氏族(clans)爲基礎組織的社會中維繫社群凝聚的力量(1945:37ff)。芮克里夫布朗(1945:38)泛論某些南非社會在祭典信仰和行爲上的差異時寫道：

> 歐洲文化衝擊的效應，包括基督教傳教士的教導，減弱了某些人和他們的世系群之間的情感聯結。社會結構的鬆動和祖先祭典的衰退並行發展。

彌德頓(Middleton)和泰特(Tait)雖然強調單單社會結構無法影響宗教信仰的內涵，但他們同樣認爲：「祖先祭典」特別容易在一些以單系繼嗣群爲政治結盟基礎的社會中發現。他們對魯格巴拉族(Lugbara)、努爾族和提夫族(Tiv)社會所出現的分支世系群(segmentary lineage)類型的討論如下（Middleton and Tait 1958:24ff.，劃線部份爲許烺光所加）：

> 祭典的形式雖然反映出分支世系群的特色，但它們的內涵變化很大。整體而言它們反映了該社會的文化和生態條件，特別是對於人類和社會力量的依賴，或是對非人的自然力量的依賴，而環境的控制或失控決定了其世界觀的特色。例如魯格巴拉人有複雜的祖先祭典，但是努爾人和丁卡人(Dinka)很少有關於祖先的儀式，他們主要的祭典是關於神明的：將牲禮獻給那些與該社會各分支團體有關的神靈(Evans-Pritchard 1956)。這一點可說反映了他們對生態有較高的不安全感、有倚賴人類以外力量的想法，以及了解人類無力影響自然的事實；另一方面，魯格巴拉人在他們具有生產力的農業經濟中，對於人類努力的重要性則十分清楚。提夫人沒有祖先祭典，但是他們對於tsav的信仰，基本上是源於人類力量的表徵，也反映了他們在農業和其他生計中對於人與自然的關係充滿自信的觀點(Bohannan 1953)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

250 史萬生(Swanson)所寫的《神明的誕生》(*The Birth of the Gods*)是截至目前爲止最有系統而周延的祖靈信仰分析。史萬生運用了五十個非西方社會的樣本，根據民族誌的敘述，將祖靈信仰區分爲四個應用性的範疇：[2] (1)「消極的」(inactive), (2)「積極的」(active), (3)「賞或罰」(aid or punish)，以及(4)「召喚的」(invoked)。他的結論是：在該社會中具有核心家庭以外的自主性親屬團體，和認爲信祖靈會積極影響人類事務的信仰之間，存在著〔統計上〕正面而顯著的關係(1960:108)。也就是說，「祖先祭拜」在那些以氏族和世系群爲組成基礎的社會，比在缺乏這類組織的社會中更可能被發現。史萬生的資料也顯示出，「積極祖靈」信仰(active ancestral spirits)，和非組織性或非自主性的親屬群體（如聯族[phratries]、親類[kindreds]等），二者之間並沒有關連。

然而，史萬生區分祖靈信仰的範疇數目，和他實際用來做統計的資料表格間，存有基本的差異。在資料表的統計中，史萬生將第二、三、四類範疇合併爲同一類，因此，他的分析將祖靈信仰予以二元編碼：「消極的」對比於「某些形式上積極的」(1960:103ff)。採取這種做法也許無法避免，因爲第二、三、四類範疇並非互斥，第二類範疇顯然是一個剩餘範疇。[3] 但是這種二分法無法被科學地加以確認，因爲祖

---

260 2. 史萬生以下列方式解釋他區分範疇的基礎：「我們應該把我們樣本中對死去祖先的行爲分爲四類範疇。有一些個案中，觀察者沒有報導死者對生者有什麼影響。有些情況是用帶來不幸或惡作劇等模糊字眼，來描述死者的影響，而沒有進一步說明。有些社會中，逝者幫助或懲罰他們的後裔，表示生者應得此助益或懲罰。最後，我們發現有些社會的死者受其子孫召喚。在這第四種情況，後裔對死去的親人有某種主張或權力，可以以此規範死者的行爲。」

3. 有些個案很容易可以看出同時屬於第三和第四種範疇：「賞或罰的」以及「召喚的」。在東非的魯格巴拉人中，年長者經常要召喚祖先幫助，以維持他們在儀式和俗世方面的權威；但是魯格巴拉人也相信祖先的鬼魂會以自己的方式懲罰瀆犯，並幫助它們的後裔(Middleton 1960, 1965)。同樣的信仰也出現在西非的塔連西族(Fortes 1959)，以及提寇皮亞族(Firth 1967)。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

靈信仰遠比用簡單的二分法還要複雜得多。[4] 這個問題妨礙了史萬生去探究「積極的」祖靈信仰中，深具理論意義的各種變異情形。

祖先祭典的類型

基於民族誌所陳述的資料，我們提出一個區分得更細的架構，包含七種類型的亡靈信仰，並且在信仰的變異度和親屬體系的差別間，找出特殊的理論性關連。這七種類型是:

⑴無靈魂型(absence of spirits)信仰：普遍不相信人類的靈、魂、鬼存在的信仰。

⑵中性型(neutral)靈魂信仰：普遍信仰死者靈魂存在，但是不相信這樣的靈魂對生者的事物有任何積極的影響。

⑶未分化型(undifferentiated)靈魂信仰：普遍相信死者的靈魂是幫助或傷害生者的潛在來源，但是並不賦予近親祖靈特別的重要性；假如有祭祀的話，被崇拜的靈魂一般並未特別指涉過世的祖先。[5]

⑷惡意善變型(malicious-capricious)祖靈信仰：普遍信仰祖先靈魂的存在及其對後裔事物的重要性；連帶也懼怕來自祖靈的不確定傷害。

⑸懲罰型(punishing)祖靈信仰：普遍信仰祖先靈魂的存在及其對後 251

---

4. 這個困難引導我們去質疑某些史萬生的實際編碼。例如，他將努爾人和提夫人編爲具有「庇蔭或懲罰生者」的積極祖靈信仰，並把塔連西人編爲具有「受生者召喚」的積極祖靈信仰(Swanson 1960:216)。彌德頓和泰特(1958:24)，則說努爾人和提夫人的祖先祭典不重要或不存在。相反的，塔連西人的確會召喚祖先的幫助(Fortes 1959:64)，但他們也同樣相信祖靈會自行施加庇佑或懲罰(Fortes 1959: 43–46, 51–54, 56–59)。 260
5. 這些靈魂的行爲可能是規範性的或非規範性的。在每種情況下，它們也都可能是正面或負面。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

裔事物的重要性；這些靈魂會懲罰輕忽它們的，或者嚴重違犯道德或儀式，但並不會積極幫助它們的後裔。

(6)賞罰分明型(rewarding-punishing)祖靈信仰：普遍信仰祖先靈魂的存在及其對後裔事物的重要性；這些靈魂原則上會幫助它們的後裔，但若後裔違犯道德或戒律，以及對它們輕忽時也會加以懲罰。

(7)庇蔭賞賜型(benevolent-rewarding)祖靈信仰：普遍信仰祖先靈魂的存在及其對後裔事物的重要性，但不會懼怕來自它們的傷害或懲罰。相信它們在任何可能的時候都會給予幫助，並且獎賞好事而不懲罰壞事。

在這些類型的定義中，蘊含了5項信仰要素，這些要素參見表1：

表1 界定類型的標準*

252

	存在與否	影響程度	重要程度	規範功能	正負行為
(1)無靈魂型	1	0	0	0	0
(2)中性型	2	1	0	0	0
(3)未分化型	2	2	1	1	1
	2	2	1	1	2
	2	2	1	1	3
	2	2	1	2	1
	2	2	1	2	2
	2	2	1	2	3
(4)惡意善變型	2	2	2	1	1
	2	2	2	1	2

* 【譯註】本表每一列代表一種類型，例如第一列10000的第一個數字1，代表該社會認爲「沒有靈魂的存在」(無靈魂型＋靈魂不存在)，故這一列應解讀爲「純粹無靈魂信仰之社會」。第二列21000的第一個數字2，代表該社會認爲「相信有靈魂」，第二個數字1，表示「靈魂對生者無影響」，故這一列應解讀爲「相信有靈魂存在，但是認爲靈魂對人類沒有影響的中性型社會」。依此類推。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

(5)懲罰型	2	2	2	2	1
(6)賞罰分明型	2	2	2	2	2
(7)庇蔭賞賜型	2	2	2	2	3
	2	2	2	1	3

第一欄:「存在與否」1=靈魂不存在;2=靈魂存在。
第二欄:「影響程度」0=不適用〔或缺乏資料〕;1=對生者無影響;2=對生者有影響。
第三欄:「重要程度」0=不適用〔或缺乏資料〕;1=祖先不特別重要;2=祖先特別重要。
第四欄:「規範功能」0=不適用〔或缺乏資料〕;1=無規範行爲;2=有規範行爲。
第五欄:「正負行爲」0=不適用〔或缺乏資料〕;1=僅有負面行爲(惡意或懲罰);2=正面和負面行爲皆有(善變或有賞有罰);3=僅有正面行爲(有益或有賞)。

我們已經嘗試定義出七種類型，根據這樣的分類方式，任何關於死靈信仰的變異都可以歸於其中一類。一般被人類學者視爲實行「祖先崇拜」的社會，只能落入第四、五、六或第七種類型。但是爲了顯示這種信仰的所有範圍，前三種分類仍有必要。

本架構的民族誌證據

我們在表2列出這七種祖靈信仰類型的社會實例: 251

表2　根據靈魂信仰類型區分的社會 254

信仰類型	社　　會	説　　明
類型一: 無靈魂型	現代西方無神論者	無神論者的基本立場與主張是普遍否認神明和超自然的存在。
	巴布提人(BaMbuti)(?)	Turnbull認爲依圖里(Ituri)叢林中的矮人缺乏關於死者靈魂的信仰(1926:36, 40–45, 137–38, 147, 167, 225–39)。
類型二: 中性型	一般西方基督教徒	除了天主教(Catholic)教會的聖徒可能例外,基督教神學不承認死者的靈魂對中性靈魂有直接影響。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

類型二:中性型	山普拉司－庫那人 (San Blas Cuna)	庫那人相信人死後的普巴 (purba, 靈魂) 會去「後世」, 對於生者不會有影響。(Stout 1947:39–44; Nordenskiold 1938:338, 356–57, 454–55)。
類型三: 未分化型	昆－布希曼人 (Kung Bushmen)	死者的靈魂一般而言是可怕的; 去世親人的靈魂並從其他靈魂中區分出來 (Thomas 1958: 127, 150–51, 248–49)。
	貝拉－庫拉人 (Bella Coola)	「他們 (鬼) 常常都很恐怖, 任何人聽到他們的哨音或無言的喋喋聲, 都會躲在屋裡顫抖並希望他們離開…看見這種幽靈的人幾乎會立即死亡…鬼的一個不良嗜好是向生人丟石頭…有時候甚至接近鬼都是危險的」(McIlwraith 1948:449, 501; 以及 pp. 446–49)。
類型四: 惡意善變型	阿帕契人(Apache) (或稱 Mescalero, Chiricahua)	「不必再經推論即知他們畏懼死者, 尤其畏懼死去的親屬。土著堅持並強調他們會尋找替身」(Opler 1965:424)。「雖然親屬以外的鬼魂的確也會造成恐懼和不安, 但更普遍的看法是遇到死去親屬的鬼魂會生病」(Opler 1965: 425)。
255	阿羅人 (Alorese)	「幼兒後期無疑是個人產生對超自然存在之畏懼的時期…這些超自然靈魂到處都是…實際上不可能避開他們的住所, 只能夠期望不要冒犯他們」(DuBois 1944:68)。「有趣的是, 這些具有潛在敵意的死者都是人們最親近的親屬」(DuBois 1944:161)。
類型五: 懲罰型		「尼安松果人 (Nyansongo) 視他們的宗教爲一組由祖靈加諸其身的要求…祖靈就是死去的宗族成員, 他們以死後的形式繼續保持對在世成員的興趣…生者對他們的態度是畏懼或尊敬, 包括無條件順從他們的要求」(LeVine 1966: 56–57)。「當一個巫師將死亡或疾病診斷爲祖靈的懲罰, 他總是將病人的一項罪行宣告爲最終的原因。性的冒犯、謀殺 (巫術之外的), 以及違誓是這類冒犯中最嚴重的。另一個必然會受到祖靈懲罰的罪行是沒有施行適當的喪葬儀式, 或者疏忽了對死去祖先的獻祭」(LeVine and LeVine 1966:100)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

類型六: 賞罰分明型 的祖靈	魯格巴拉人 (Lugbara)	「『我們的祖先』會庇蔭而且善待他們的後裔,保護和引導他們, 但懲罰罪惡」(Middleton 1965:64)。「祖先只有對在世的親屬是最重要的,尤其是其宗族的成員,他們對其他人沒有意義。」(Middleton 1965:65)
	提寇皮亞人 (Tikopia)	「外面的靈魂有許多種…某些,例如祖先,明顯有庇益,但假如被冒犯,也會傷害人。」(Firth 1967a:241)
類型七: 庇蔭賞賜型	中國人	「他們對於有關係的家族成員,總是妥善照顧,而且從無惡意…當祖靈有能力的時候,就會去幫助他們自己的子孫…他們不會被自己的後裔冒犯,而且也不會對下一代降下災禍」(Hsu 1949a:241)。

優勢親屬關係鍵與祖先祭拜

定義了祖靈信仰的變異範圍後, 我們接著要檢驗它和親屬體系所引導的社會行爲模式之間的關係。我們並不假定在任何一個文化中,親屬體系和一般社會行爲模式會完全一致。但是我們認爲, 它們之間具有基本而且可以確認的關連。每一個社會的親屬體系都是該社會的人性製造場, 生產出適當的心理傾向, 以便和活著的人建立關係, 並且引導出面對祖靈的方式。 251

最早提出親屬情境和宗教體系關聯的是米德(Mead 1930:70)將近四十年前在馬努斯族(Manus)的研究:

> 有趣的是初期幼兒環境、家庭情境和宗教體系之間的關係。馬努斯人對靈魂的態度, 混合了兒童對父親的態度和男人對小孩的態度。

較晚近的研究則有佛提斯(Fortes 1959:30)的塔連西人(Tallensi)宗教研究。他表達了相同的觀點: 252

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

用最通俗的話來說，祖先祭拜是親子關係向宗教層面的轉換，這就是我將它描述爲孝道儀式化的意思。

253 有趣的是，除了將這種關連放在某些較特殊的焦點上，佛提斯的觀察並未將我們對此種關連的研究推進太多。我們認爲其原因是佛提斯（正如芮克里夫布朗、彌德頓和泰特，以及史萬生）專注於親屬結構而忽略了它的內容。

內涵的意義和重要性，以及構成內涵的屬性，有別於結構及組成結構的關係鍵(dyads)，這方面的討論我已在三篇關於〈優勢親屬關係假說〉(Dominant Kinship Dyad Hypothesis)的文章中提出(Hsu 1961, 1965, 1966)，並在一本即將出版的書(Hsu 1971d)詳述。簡單地說，一個關係鍵包含兩個彼此具有對應角色的個人。屬於親屬範疇的關係鍵例子有夫妻、父子等。每一個關係鍵都有某些內含而特別的互動性質。這些性質被稱爲屬性。屬性的例子有連續性（傾向於維持長期的關係，但並非爲了達到任何功能）、包容性（一個紐帶中的關係人容忍或歡迎別人分享這個關係的傾向）等等。

許多親屬體系中都有一兩個比其他關係鍵重要的優勢關係鍵(dominant dyad)。在這種情況下，優勢關係鍵固有的屬性，會凌駕〔該親屬〕體系內外所有其他關係鍵的屬性。在優勢關係鍵之下的所有關係鍵，其屬性之整體組成即爲其內涵，相對的，關係鍵的整體組織則爲結構。內涵提供此體系的趨勢，結構則支撐著它。

我們建議從內涵來檢視親屬體系，運用我們分析出來的屬性，能夠擴展對人類社會和文化中有關祖先崇拜角色的了解，將比迄今已有的了解還要多。

例如，根據優勢親屬關係鍵假說(Hsu 1965)，一個以父子關係爲優勢的親屬體系，會強烈表現出連續性(continuity)、包容性(inclusive-

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

ness)、權威性(authority)和非性慾取向(asexuality)等屬性。根據我們的定義，其中前三項屬性反映出〔該社會〕下列生活特色：維持與過去的紐帶以及代與代之間的緊密聯繫、對年齡的高度評價和尊敬、長者對年輕成員的事情具有仲裁規範力量，以及上位者和下屬間的責任和義務。因此，我們預期一個以父子關係鍵爲優勢的親屬體系，會伴隨強而正面的祖先祭拜（第七種類型的信仰）。因爲對死者的尊敬和理想化、注重祖靈儀式，以及它們會庇蔭後代的觀念，都是它們在世行爲特徵一種合邏輯的延伸。

相反的，根據相同的優勢親屬關係鍵假說，一個以夫妻關係爲優勢的親屬體系會強烈呈現出不連續性(discontinuity)、排他性(exclusiveness)、自願性(volition),(6) 以及性慾取向(sexuality)等屬性。同樣的，根據我們的定義，這些屬性中的前三項反映出下列生活特色：與過去
的紐帶薄弱、新世代取代上一世代的觀念、貶抑年老者、有自力更生 256
的觀念、以及上司和下屬間差距縮小。因此，我們預期夫妻關係優勢的親屬體系不會伴隨出現祖先祭拜（第一或第二種類型的信仰），因爲這些行爲特色和〔祖先〕儀式的要求不相容。(7)

---

6. 在優勢親屬關係鍵假說的原始敘述中(Hsu 1965)，這項屬性稱爲「自由性」(free- 260
dom)。這個字眼已經被改爲「自願性」(volition)，因爲後面這個詞比較能夠避免與通俗的含義混淆。

7. 我們的假說並不預設在所有人類社會中，親屬優勢是必要的特性。在某些社會中，親屬關係或許並非佔優勢的社會關係。例如，從既有的民族誌資料，我們發現，昆·布須曼人(Kung Bushman)的社會也許沒有一個家庭關係佔優勢，因爲所有社會紐帶都不穩定。假如我們將關注點從親屬之類的東西，略微轉移到個人
環境中決定其特有人際行爲的優勢關係，也許可以假設這個社會的優勢關係，是 261
昆·布須曼人和嚴酷的喀拉哈里沙漠(Kalahari Desert)環境間的關係。這種自然環境不容許持久的或者強力發展的人際紐帶(Thomas 1958:87)。爲了生存，有必要形成團隊組織。同心協力的繁重需求，使得他們無法容忍內部的任何摩擦。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

256 夫妻關係優勢中的性慾取向屬性，表現在男女間的親密。這會加大世代間的區別，正如在父子關係中，非性慾取向強化了世代間的紐帶。因此性慾取向包含間接反對祖先崇拜的成份，對比之下，非性慾取向則包含了支持它的成份。[8]

---

261 其結果導致昆－布須曼人的社群和家庭紐帶經常發生分裂(Thomas 1958:10–11, 86–87, 157–58, 224)。【譯註：本段文字底線部分爲原文所加。】

物質環境對社會關係的可能影響頗耐人尋味，曾有一些人類學家探討過這個問題(Foster 1965，對農民的關注，以及Lewis 1959, 1966，關於都市貧民)。但是這些對於物質環境影響的興趣，最多只考慮其嚴酷性或限制性，而未曾考慮過度豐沛和過度富裕的情形。過多的財富對當代美國人的人際關係有什麼影響呢？瓜球圖印地安人(Kwakiutl)在破壞性的誇富宴(potlatch)對於地位的關注，與他們能夠輕易獲取所有貨物這二者之間有多大的關連呢？

綜觀已知的社會和文化，最好將昆－布須曼人視爲變異的案例，因爲一般來說人類最重視的是他的社會關係，而不是物質環境(見以下附註9)。

8. 優勢關係鍵的屬性淩駕非優勢關係鍵的程度，在每個社會中可能不一樣。我們對優勢親屬鍵假說的現階段研究，發現兩種主要的變異原因：(a)某些優勢關係鍵的屬性相互支持，其他則否；夫妻和父子關係鍵是前一種情形的例子，母子和兄弟是後者的例子(見Hsu 1965:647–48)；(b)有兩個而非一個關係鍵是優勢的，或者有一個關係鍵優勢，而另一個居於次優勢(subdominance)的地位，亦即好像有一個不同優勢屬性的「混合」(blending)。如日本的體系，父子和母子關係鍵分別居於優勢和次優勢的地位(Hsu 1969a)。雖然我們尚未獲知所有的事實和決定性的結論，但是我們對民族誌資料的查詢指出，優勢親屬現象也許可以分成下列幾級：(1)單一關係鍵優勢(single dyad dominance)，(2)雙優勢(dual dominance)，(3)一個關係鍵優勢與其他關係鍵次優勢，(4)多重優勢(multiple dominance)，以及(5)無優勢(no dominance)。從這個角度，我們可以質疑那些強調物質環境影響社會關係模式觀點的正確性。至少存在這樣的可能性，例如原先設想的嚴酷環境對昆－布須曼社會的影響(註七所提的)，是由於該親屬體系原即缺乏優勢關係鍵，因而缺乏有力的導向來指引族人謀生並實現生活。在人類社會中可以觀察到的一個事實是，有不同的道路可達到成功與快樂，正如有不同道路朝向失敗與痛苦。歐洲在商業化和工業化之前，農民的貧窮和受到的壓迫不比傳統中國農民少。但是這樣的貧窮和壓迫並沒有成爲中國經濟發展的誘因。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

我們預期: 母子關係優勢的親屬體系會伴隨著「未分化型」的靈魂信仰（第三種類型）。這個預測源於母子關係鍵所內含的不連續性、包容性、依賴性、擴散性(diffuseness)、原慾性(libidinality)等(Hsu 1965)。依賴性和權威性及包容性類似，由此延伸，則母子關係優勢的效果類似父子關係優勢。然而，不連續性切斷了世代間的連結，而擴散性則擴展了依賴性的方向，使得依賴的對象不像在父子關係鍵的情形下那樣清楚設定。基於這個理由，祖靈容易與靈魂世界其他依賴來源整合在一起（或不分化）。原慾性比性慾取向更易於擴散，由此推論它的作用類似後者那樣，將削弱跨越世代的紐帶。

依賴性這項屬性表現出想要單方面倚靠別人的態度，而擴散性（在這個情況下又加上包容性）則表現出想要將這種依賴慾望向所有方向延伸的傾向。在這些條件下，依賴的態度似乎會像對活著的人一樣而擴展到死者〔即祖先〕。再者，死者的靈魂可能不會分化爲親屬和無關的人（擴散性），所有祖靈可能都被視爲相當於依賴的來源（包容性）。母子關係中的第四種屬性（不連續性）則可能減弱生者與死者間的紐帶。

親屬內涵以母女關係鍵爲優勢的社會，其情況更爲複雜。類似母子關係鍵，這種親屬體系具有包容性、擴散性和依賴性等優勢屬性。然而，不像母子關係鍵的不連續性，母女關係具有連續性的屬性（有如父子關係）。僅以這些屬性爲基礎，我們預期在這種情況下，人們對於死者靈魂的態度可能會和母子關係優勢的情況類似，但是連續性這項屬性賦予祖先更多重要性，即具有更強的「未分化型」靈魂信仰（第三種信仰類型）。

但是還有另一個更重要的因素。在所有基本親屬關係鍵中，男性 257
角色只有在母女關係鍵佔優勢的社會才不具任何優勢（姊妹關係體系在此不考慮）。母女優勢通常出現在男性權威只能透過某些制度展現

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的社會中。加上母方親屬的連續性增強了婦女重要性和權威的事實，這些特性似乎是男性矛盾情結的根源。加勒比海(Caribbean)地區有許多社會屬於母女優勢；這些社會的男人要不是經常不在家，就是經濟地位低下(Smith 1956; Solien 1959, 1961; Otterbein 1965)。在低階層的美國黑人家庭中，相同的因素也伴隨著女性優勢出現（引自 Frazier 1966; Drake and Cayton 1962:564–657）。生長於女性優勢家庭的男性黑人，在青少年早期就開始對家人和一般權威顯露出強烈的矛盾情結(Tatje n.d.)。

母女關係優勢也會發生在某些母系社會以及從母居的雙系社會。例如波以爾(Boyer 1964)曾提出一個很明顯的案例，麥斯卡利羅・阿帕契人(Mescalero Apache)的親屬體系是母女關係優勢，也發現有從母居習俗，招贅的男人被妻方的親屬包圍，並且屈從於他們的權威。丈夫的從屬地位通常表現在嚴格的迴避原則及其他恭敬行爲。在奇瑞卡華・阿帕契(Chiricahua Apache)社會中，一個男子必須盡力迴避任何與岳母的直接接觸，對妻子的其他同族近親也一樣(Opler 1941:163–81)。相對的，奇瑞卡華婦女卻沒有迴避夫家親屬的規定(Opler 1941:184)。歐普樂(Opler)將這些迴避模式描述爲：透過這種行爲形式來宣示對母系親屬群權威的尊敬。[9] 歐普樂將這兩個阿帕契部落男人的矛盾情結，視爲因爲男性屈從於母方權威所引發的一種潛藏的敵意，由於奇瑞卡華人和麥斯卡羅利人都被嚴格訓練要獨立而且自力更生，因此，他這種說法頗有道理。他進一步認爲這種對實際群體的敵意，通常會轉換爲對

262 9. 此處的詮釋符合 Sweetser (1966)的分析；在這類權威會被社會分化的情況下，迴避原則被詮釋爲一種尊重和認知群體權威的符號。迴避原則在強調單系親屬(不論父系或母系)的社會最爲普遍，這些社會的共居群小而不持久。雖然阿帕契是雙系社會，這些標準仍然適用。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

祖先鬼魂的敵意，他們恐懼的認爲這些鬼魂是疾病和死亡的潛在惡源(Opler 1965:432)：

> 假如要維持攸關社會健全的凝聚力和統合，則不能在日常生活中表達怨恨，於是便顯露在對死去親屬的神秘恐懼表情，以及對在世親人權力的困惑恐懼。

讀者可能馬上會問，爲什麼當優勢關係鍵不包括男性角色在內時，男性的矛盾情感會是一個重要因素，但在相反的情況下，即當優勢關 258
係鍵不包含女性角色時（例如父子和兄弟關係），卻沒有產生女性情結的可能。答案是，它們並非平行對稱的情境。在女性優勢的情況下，女性照顧小孩的基本角色並沒有嚴重改變。但在男性優勢的情況下，男性角色與權威的行使被影響了。因此，我們可以合理的預期，在母女關係優勢的親屬體系中，男性會有矛盾情感，並可預期它將導致對逝去祖靈的矛盾情感，也許是敵意的態度。基於這個理由，我們認爲第四種（惡意善變型）和第五種（懲罰型）靈魂信仰，也可能會出現在這種親屬體系中。

我們預期在兄弟關係優勢的親屬體系中，會伴隨出現「懲罰型」和「賞罰分明型」的祖靈信仰（第五和第六種類型）。這項預測是基於不連續性、包容性、競爭性和平等性等屬性。平等性和平面的(horizontal)包容性相容，競爭性讚許世代內的不連續性。從這些屬性看來，世代內的競爭比較可能成爲兄弟關係佔優勢社會的特色。而每一個兄弟世代對父親那一代可能會有相當多矛盾情感；這種矛盾使得他們將負面的（懲罰的）態度投射到祖先身上。上一代的人一方面是〔給予下一代〕協助和地位的來源，但在另一方面，卻也扮演控制和訓練的角色，而且不願放棄其權力和權威。〔下一代〕因而形成對死者靈魂的矛盾情感。上一代的重要性會被承認，但他們仍然被視爲具有潛在敵意

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的對手，會尋求報復，或者至少會繼續充當社會控制者，並且懲罰後人的罪行。

簡言之，基於上述理由，我們認爲以夫妻軸爲優勢的社會，最可能伴隨出現第一和第二種類型的靈魂信仰；母子優勢體系會伴隨出現第三種類型的信仰；母女優勢的體系伴隨著第三、第四或第五種類型；兄弟優勢體系伴隨第五或第六種類型；父子優勢親屬體系則伴隨出現第六或第七種類型的靈魂信仰。

258 表3列出這些以優勢親屬關係鍵之內含屬性爲基礎的預測。

表3 魂信仰類型和優勢親屬關係之間的預期關聯*

259

優勢關係鍵	I	II	III	IV	V	VI	VII
父子						X	X
兄弟					X	X	
母女			X	X	X		
母子			X				
夫妻	X	X					

* X表示預期有關聯。

警語與總結觀察

258 我們無意暗示說，親屬內涵是唯一與死者信仰有關的因素，因爲它並非如此。我們也無意把前面提出的預測當作因果關係，因爲它們其實是相對可能性的敘述。那就是：父子軸社會比夫妻軸社會更有可能出現強而正面的祖先祭拜，因爲這種信仰和父子軸社會的各種屬性比較相容。最後，我們並非在原則上試圖反駁芮克里夫布朗、爾德頓
259 與泰特或史萬生等人，所提出的關於社會結構與祖靈信仰的關係。他

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

們的觀點和我們的觀點互補而不互相衝突。但是我們的觀點比他們更往前推進一步。親屬結構和親屬內涵間確實有高度的對應關係。但這並不表示所有具備父系繼嗣，並具有父系世系群或氏族組織的社會，必然會形成以父子關係鍵為優勢的親屬內涵，從而發展出我們所謂正面的祖先祭拜。簡言之，某種特定的社會結構和對祖靈的信仰，會與某種特定的親屬內涵比較相容。

我們所預測的祖靈信仰類型和親屬內涵類型間的關連性，當然不可能完美。〔其原因〕除了親屬內涵並非影響一個族群信仰體系的唯一變項之外，不同社會親屬關係鍵的優勢程度也有變化（見註8）。舉例而言，如果有一個以上的關係鍵居優勢，自然會有一組以上的屬性變成優勢屬性。在這種情況下，預期的信仰便會有些不同。例如，父子和兄弟關係共同居於優勢地位，可能就比僅有兄弟關係優勢的社會更傾向於以正面態度對待祖靈——因為父子軸連續性和權威性的加入，會對抗〔兄弟軸的〕不連續性、平等性和競爭性。另一方面，和只有父子關係鍵為優勢的社會相比，我們預期這種〔多重優勢的〕社會比較可能形成「較不正面」(less positive)的態度。

為了對特定的優勢親屬類型和祖靈信仰模式間的假設性連結進行量化檢驗，我們已經設計一種替代性的分析方法。這個方法包括根據與死去祖先有關的二十六種特殊行為成份之有無來給分。這個方法和
某些結果將在日後發表，本文的主要目的是在目前已有的祖先崇拜研 260
究之上，提出一個更精確的架構，以及一個更有創造性的取向。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十六章

性慾、情感與「報」†

263 帕森思(Talcott Parsons)在他的《親屬及社會結構的相關面向》(*Kinship andThe Associational Aspect of Social Structure*)一書中，曾引用一個深具啓發性的類比(1971:409—38)。他將性慾在親屬關係及其他衍生關係中所扮演的角色，與黃金（或其他貴重金屬）在經濟體系所扮演的角色相比較。

如果人際關係中的性慾(eros)可以與經濟關係中的黃金相類比，那麼我認爲情感(affect)與法定貨幣也可以相類比。在經濟世界中黃金是天然金屬，貨幣則是大多數社會都會製造的東西。前者的實體（及其價值）跨社會所公認，甚至毋需預先取得各社會間的同意與協商；而後者的實體（及其價值），卻嚴格地依存於每個發行貨幣社會的政經實力及能力，而且貨幣在各社會間的使用必須透過許可、磋商、貨物流通、信譽，甚或文化的引導（例如，某些社會希望加入某區域共同市場，而其他社會則否）。

黃金（或白銀、貝殼錢幣）在被合法地轉換成貨幣之前，其流通範圍有限。如果沒有貨幣，無論是傳統中國式的工商業分化，或者以規律運作爲基礎的現代大型交易，都將變得十分困難。換句話說，無

† 本章原出版於*Kinship and Culture*一書，許烺光編，Chicago: Aldine Press, 1971, pp. 439—76, Wenner-Gren基金會同意重印。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

論在個別社會之內或者各個社會之間，以天然的黃金（或白銀等任何東西）爲媒介，都無法使一大群人或民族爲了共同目的而連結在一起。

這正是情感相對於性慾所扮演的角色。[1] 純然的性驅力在個人層次上仍然是重要的，但最多僅能連結少數個體（如兩個戀人、一夫與多妻、一妻與多夫、以及上述組合所生育的子女們）。當性驅力轉換爲情感時，它受法律與習俗的約束將會更加深重，文化也會將它轉變成爲共同的表達方式（例如關於婚姻忠實和亂倫禁忌的規定），有時甚至還可做爲連結不同社會的媒介（例如介於兩個或更多部落或種姓階級之間的聯姻關係；或如西方社會兩性平等模式的擴散，已影響許多社會據以修改自身的法律與習俗）。

每一個社會的經濟都必須以某種黃金（或白銀、貝殼錢幣等）當作貴重物品與交換媒介。有些社會甚至限制僅能使用此種基本物質作 264
爲交換媒介。但是那些使用貨幣或某種法定物品的社會，比那些不使用它們的社會擁有更爲廣闊的交換網絡。前者較其他社會具有更多的可能性與能力參與國際貿易活動。而那些只使用某些基本的貴重物質（例如黃金）的社會，則在社會、經濟與政治等各方面的發展均十分有限。

組成每一個社會的人際網絡（包括親屬及親屬以外的關係），必須用某些性慾以連結一些人並維持該群體的延續。當所有目前已知社會在某種程度上都將性慾轉換爲情感時（也就是說，沒有任何一個現存社會是以性慾及其直接產物〔小孩〕作爲連結個體的唯一媒介），有些社會比其他社會更徹底地將性慾這種基本商品轉換成情感，有些社會甚至更進一步使情感獨立運作於性慾之外。關於性慾、情感、人際關

1. 根據西方人的用法，性慾(eros)與性(sex)二個詞之間經常有所區別。這是根植於 299
西方文化的一個特殊性，我們在此將試圖闡明。在本文中，請讀者將此二詞視爲同義詞。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

係網絡與文化模式彼此如何連結在一起的問題，尚有待釐清。

四種性慾與情感模式

但是，黃金與性慾、貨幣與情感之間的平行類比關係並不是一種直截了當的關係。我們必須分別探討每一個文化的複雜性。接下來，我們將檢視性慾與情感各種分化關係，如何與親屬關係的差異連結。在此我們所談的並非親屬的起源，只是將親屬關係視爲人類的「加工廠」。它在每一新世代的個體製造出心理要素（或導向），使這些個體能夠藉以碰觸他們的傳統（過去）、問題（現在）與解決之道（未來）。

宗教象徵是每一個文化基本的表達途徑。我們若比較中國、印度、日本與西方文化中的宗教象徵，可得到如下的結果：

A.中國：性慾與情感互不相關。（毋需費心將性從情感中分離，性慾與情感的課題有各自的相關領域。）

B.日本：性慾進入情感的某些層面，但通常以僞裝方式進行。

C.印度：性慾與情感混合在一起。

D.西方：性慾明顯地與情感區分。

上述四種性慾與情感模式可藉由以下四種宗教象徵的複製圖(A、B、C、D)顯示出來：圖A代表中國一般的長壽之神，在許多中國書籍與繪畫中都可以看得到。每當要爲年老的男士或女士做壽時，許多中國家庭將其懸掛於正廳以示慶賀。圖B是同一個神明在日本的一般表
265 徵。從中國人的角度來看，日本版的神明造型最特殊之處，在於祂又大又長的禿頭。[2]

2. 在中國，這個神祇是家神之一，與灶神、門神、喜樂之神等並列。我未曾發現任何

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

圖C代表印度的「靈根」(Lingam)或者濕瓦神(Shiva)* 的表徵。這是西元前一世紀，在曼達拉斯(Madras)的古第馬蘭(Gudimallam)發現的 265
造型（Basham 1954，對應於該書頁105之圖版）。後來除了巴拿拉斯(Banaras)的大濕瓦神廟之外，印度寺廟中的「靈根」神通常就沒有如此寫實的了。它們的頂端大多呈現棒狀，類似日本長壽神的頭部。不過原則上其底部都具有女性的性器官（稱爲*yoni*），由此二元素的同時出現來推斷，應該是象徵男女性交的原型。而圖D聖潔無邪的景象是所有基督徒所熟悉的，它象徵著處女生子。

對中國人而言，親屬系統之特色在於缺乏性慾或原慾(libidinality)的屬性，性的要素並非爭議該被讚美、否定或厭惡的問題。因此性慾在宗教表徵中並不重要（如圖A），或者理所當然的出現，例如某些神明與其配偶。中國的灶神通常會伴隨妻子出現，兩者都是被祭拜的對象，但大部份中國神明（如戰神、文昌帝君、財神等）都沒有配偶。

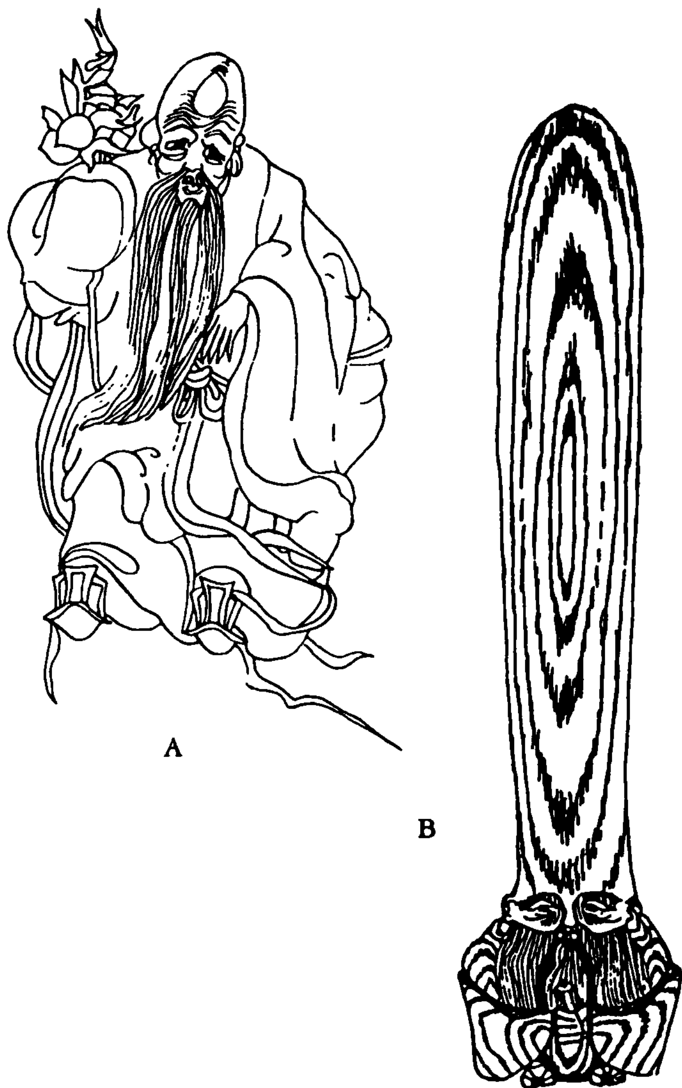
日本、印度和美國人的宗教象徵與性慾的關聯依序漸增。在日本人的親屬系統中，原慾僅是一個次要的屬性(Hsu 1971)。日本的陽具象徵採借自中國的長頭老翁神〔即壽神〕(如圖B)，從任何角度來看，都無法將祂與性能力聯想在一起。在印度親屬系統中，原慾是一個佔優勢的屬性；性的關聯在印度有明顯的象徵表現，甚至被美化，

廟宇奉祀祂。在日本，這個神是一般所知的Fukurokuju或者Fukurojin（祈福老人），是七個祈福神中的一個。其他六名神祇是：Daikoku, Ebisu, Bisamon, Benten（其中唯一的女性），Hotei，Jurojin。我也沒有發現任何奉祀祈福老人的日本神壇。另一方面，Daikoku，尤其是Ebisu，則爲許多廟宇所奉祀。後者更被認爲是財富、貿易、航海、漁業之神，其中一個最大的Ebisu神社是大阪附近的西宮(Nishinomiya)。許多家戶通常將一組七個祈福神的神像安置在神壇旁邊。 299

* 【譯註】一般將此神譯爲濕婆，但因下文顯示其爲男性神，爲避免誤會，改譯爲濕瓦。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

266



圖A：中國的長壽神；圖B：日本的長壽神（原書頁266）

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

267



C



D

圖C: 印度的靈根或濕瓦; 圖D: 西方的處女生子 (原書頁267)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

但並不完整（如圖C）。「靈根」是一個象徵，但即使將「靈根」和*yoni*連結在一起，它們也只是互動的兩個原型，並未顯示出聯合之後的結果。

西方的表徵（圖D）不只顯示西方人對性的熱衷，也顯示其結果。(3)

進一步說，這個跨文化比較最有趣的一點是，中國的長壽神和日本的祈福神皆表現純粹的庇佑而沒有複雜糾葛的現象，印度的「靈根」和西方的處女生子則除了祈福意義外，也摻雜著滅毀的主題。

在印度，濕瓦不僅被認爲是創造者兼毀滅者，同時也遭受其妻子，即崇拜者之母的瑪塔(Mata of Mother Worshippers)的明顯侵犯。當濕瓦的配偶以殘暴的形象卡麗(Kali)出現時，她有黑色的臉孔，頸部戴著一條鑲滿骷髏的花環，一隻腳下則是濕瓦赤裸的身軀。印度人說這就是爲什麼卡麗的造型總是將舌頭伸出來，因爲她對自己所犯的錯誤（踩在她丈夫的上面）感到驚訝。

西方人的信仰在這方面的聯結則更進一步，處女生子是不夠的，
268 基督必須被毀滅，如此才能救贖人類誕生的原罪。

西方社會的性慾

我們必須先重述一下夫妻關係佔優勢的西方親屬體系。在我的假說中，這種親屬體系包含了不連續性(discontinuity)、排他性(exclusive-ness)、自願性(volition)與性慾取向(sexuality)等屬性(Hsu 1965)。排他性

---

299 3. 處女生子的中心主題當然是同時否定二者。但是表面的否定與實際的熱衷，二者的心理關聯可以用下面這一則中國傳說故事生動地描繪出來：一個貧窮的農夫忽然撿到三百兩銀子的意外之財，村子裡既無銀行也無保險箱可以安全的存放這筆財富，因此他在後院挖了一個很深的洞把銀子埋進去。爲了怕人發現這筆錢財，他在洞旁插了一個告示，上面寫著：「此地無銀三百兩」。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

導致一種非有即無的極端態度，非此即彼的方式（這個屬性與性慾對應的表現是處女生子與神職人員的禁慾生活，或縱慾狂歡與存在主義的對比）。於是當情感從性慾抽離出來時，就非常可能形成國族主義式的凝聚（在每一社會之內）或全球的凝聚（至少在理念上）。但它同時亦包含著造成該凝聚群體（社會與社會間或者社會內部）永遠分裂的根源。這是由於排他性傾向於將那些只要情感的人與那些只要性慾的人分開來；同時也將那些希望將情感與性慾結合的人，與那些只單純強調情感或性慾之一的人分開。

這個持續斷裂的過程受到自願性與不連續性二種屬性的大力支援。自願性意味著鼓勵個人自己作決定，並且成爲自己的主人（諸如：個性化，每個個體皆需發現自我，高度強調隱私權等）。不連續性則意味著，當他的個人意志有主控權時，他不會擔心背離傳統。當然他必須找到背離的正當性（諸如：舊方法無效，因此「是改變的時候了」，或者其結果與整個社會架構不一致，例如：「在一個自由社會中，我們需要更多的性教育」），但所有合理化的說詞，都以那些符合自願性和不連續性的理念爲基礎。

性慾與情感的分離迫使性慾產生二種不同的表現方式。首先是性慾對於婚姻關係的限制。不連續性的屬性，尤其是加上自願性與排他性，使得嚴格的一夫一妻制成爲唯一被接受的合法婚姻形式。因而直到現代之前，雖然在歐洲貴族階級與上流社會中，情婦及其他形式的婚外情是普遍且被接受的事實，但納妾在西方社會從未成爲合法的制度，這是爲什麼亨利八世除了處死他的妻子們之外別無他法。這種情況與中國形成強烈的對比。雖然納妾在中國的情況並非多數，但直到近代之前，它都還是合法的制度。在中國，妾算是第二個妻子，而且她所生的孩子（雖然居於次等階級）都是她丈夫的合法子女。多妻制在〔傳統〕日本與印度也都合法。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

性慾在習俗與法律上被限制在單一的婚姻紐帶上。基於這個事實，西方的夫妻關係在性質上有別於其他社會的夫妻關係，同時也與西方
269 其他形式的人際紐帶有所不同。〔西方的〕夫妻關係包含性慾、最強的情感、親密度，以及持久的承諾。

在優勢的夫妻關係下，排他性與不連續性促成西方親子關係中高度的情感、親密度及認同感，其程度僅次於夫妻關係。然而，這些屬性對於父母和子女的影響並不對稱，因爲父母已是成人且能完全掌控他們的權力，而子女尚未成年，他們的權力還未完全發展。結果子女完全落入父母的掌控中，且必須將父母視爲最終的獎懲來源。

在這種狀況下，親屬團體的功能相當有限。在一方面，由於性慾被限制在夫妻關係之內，因此其他的血親〔如子女〕傾向於融入其他人的大群體之中，不管他和那些人是否具有情感的聯結。在另一方面，正因爲排他性與不連續性使父母與父母們彼此互相區隔，如此也使他們的孩子與長輩分開來。隨著孩童的成長，這種區隔便愈來愈明顯。在西方，我們發現法律宣稱孩子在法律與經濟（以及社會性）的獨立，約在二十歲左右。這項事實使得帕森思(1971)所說的「親屬體系集中於私密的領域」成爲無可避免的結果。

父母與他們成長中的子女間這種隔閡所造成的影響也不對稱：成長後的子女對其父母較不感興趣（也較不需要），而父母對於子女卻正好相反。在排他性與不連續性的影響下，子女成爲父母的私有財產，而親子間的親密關係也次於配偶間的關係。這種區隔對於父母造成的困難大於子女，其因素有好幾個。從生活中可觀察到的事實是，人類並不會輕易放棄他們獨佔性的財產。但等到父母邁入中老年後，想如此做則相當困難。此外，既然性慾受限於婚姻關係，而子女又屬於婚姻關係中的親密部份，父母可能因其婚姻伴侶在性慾滿足的任何缺憾，因而嘗試將異性子女視爲性慾的補償來源。此即伊底帕斯情結

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

〔戀母情結〕的一個面向。這種壓力再加上性慾取向這個屬性，無疑地使得這種倒轉伊底帕斯情結（即父母愛戀子女）的解決變得更爲困難。

然而，由於排他性與不連續性的緣故，成長中的子女只會急於與其父母分離。如果父母意圖延緩或拒絕接受這個無可避免的結果，子女必然會抗拒。當子女身心逐漸成熟，在前所未有的寬廣視野下見識 270
各種新人物之後，與父母分離的過程對他們而言便愈來愈自然。解決伊底帕斯情結之後，對於性的強調將會增強年輕人對異性的熱切需要，遠超過佛洛依德(Freud 1943:295)視爲自然的發展過程。此時，異性同伴的吸引既是更爲眞實的愛戀對象，也是比異性父母更爲可慾的對象。

前面曾經提到，我們發現性慾與情感的分離迫使性慾朝向二種不同路線表現。到目前爲止我們分析了性慾在婚姻關係中所扮演的角色及其後果。另外一種性慾的表現是它在西方文化中的普遍擴散。在所有社會中，性慾與情感在某種程度上相互分離，而且或多或少依賴情感而非依賴性慾來聯結社會的一般關係。由於排他性與不連續性這兩個屬性的作用，使得這種分離在西方社會中非常徹底，因此依賴情感來聯結社會關係的情況就更加嚴重。對性的強調更加劇了這種徹底的分離，使得西方人無法將性慾當作和食物一樣只是生物性的需求而已。也因此對於性慾的完全否定與全然沉溺形成二種互相對抗的趨勢。這種組合不僅是「以情感機制爲核心建立新的凝聚基礎的過程」，也因而造成了「情色事物的現代風潮」之興起(Parsons 1971)，其中還包括像性教育的風潮。得獎電影如「大毀滅」(Blow Up)，「男人與女人」(A Man and a Woman)，「喬琪女郎」(Georgy Girl)，「蒨西女郎」(Chelsea Girl)等等不計其數的影片，對於感官和性享受之需求正持續增長，並全然獨立於道德規範或婚姻契約之外。因此前面引用的帕森思說法中

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

「現代的」(modern)一詞似乎是錯置了，應該用「西方的」(western)一詞才符合事實。

西方這種處理人類問題及解決方式的模式，是遠古時代的西方文
271 明即有的特色。夫妻關係在西方親屬系統中的優勢地位也很古老。例如，當挪亞(Noah)得知上帝即將以洪水懲罰惡人之時，他採取的解決措施是將他的妻子、三個兒子及其媳婦，以及所有成對的動物悉數運入方舟以躲避這場災禍。當洪水退去，他們在亞拉臘(Ararat)著陸，經過適當的祭儀感謝上帝恩典之後，挪亞與其妻子顯然與他的三個兒子與媳婦們共同居住了一段時間。那時挪亞喝著自己釀製的酒，酒精的影響使他在自己的帳棚內手淫。含(Ham)看見父親自瀆並將情形告訴其他二位兄弟，三人都唾棄挪亞的行爲。後來接二連三的發生一些爭執，挪亞徇私偏袒閃(Shem)和雅弗(Japheth)而責怪含，並將含的兒子迦南(Canaan)及其後代貶爲奴隸。(4)

在本傳說中，這種西方的處裡方式非常清楚地說明了夫妻關係鍵在所有屬性中最具優勢的事實。挪亞在洪水氾濫時是六百歲，他的父親拉麥(Lamech)已於五年前過世。挪亞僅將其妻子、三個兒子與媳婦帶進方舟，而有關他寡母的下落則未做任何說明。在那些傳說時代人們都很長壽，拉麥過世的時候是777歲，挪亞則活到950歲高齡才去逝。設想挪亞的母親在父親死後五年還活著難道不合理嗎？實際上無論挪亞或者故事的傳誦者都不關心她的部份。

---

299 4. 在現代版本的聖經中，有關挪亞自瀆的段落通常被刪除或者改寫成較爲自然的描述如:「喝醉之後裸身躺在他自己的帳棚內」,「含…看見父親赤身裸體的模樣，便將他所看見的情況告訴在帳棚外面的二位兄弟。」假若這些新版的描述正確，我們將會十分困惑爲何這些兄弟對於父親的裸體感到羞愧，挪亞又爲何對含如此生氣，他只不過是將他裸體的事情告訴其他二位兄弟，何況他們還拿了一件衣服去蓋住他。【譯註: 本段關於挪亞之故事，亦出現於本書第21章。細節請參考《聖經》創世紀第6–10章】

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

挪亞及其家人在洪水氾濫時並沒有留在出生之地，他們藉著方舟遷居到一個全新的地方（亞拉臘）。假如無意遷離，他們至少應該會試圖返回故居。對此，他們從來沒有任何表態。挪亞和他的三個兒子同住的時間並未持續很久。在爭執發生後，各個兒子便帶著自己的妻子分道揚鑣。這些都清楚表現出不連續性、排他性與自願性（在兒子們的部份）。造成紛爭並引發他們後來分家的根源則是性的強調。

挪亞應付洪水的傳說以及之後的故事，無疑爲西方人的夫妻優勢親屬體系設定了基調。

中國社會的性慾

在此，我們也需從中國的父子優勢親屬體系著手。這也是一個非常古老的模式。這種心理文化層面早在秦始皇統一政權，於西元前221年建立帝國之前很久就已形成了。中國有關太初時期整治洪水氾濫的傳說，與西方的相關故事形成強烈對比。 271

關於中國的洪水傳說，簡述如下：堯帝與舜帝（據說分別統治於西元前2357–2258年，以及西元前2258–2206年）是偉大而有德行的統治者。堯晚年時整個國家陷於洪水氾濫之中，堯遂指派一名官員負責治水但沒有成功。於是堯決定讓有能力且受人愛戴的舜繼承王位。舜帝放逐治水失敗的官員，並指派那名被放逐者的兒子禹來取代他的工作。禹經過多年努力，走遍整個國家，最後終於成功地將洪水徹底整治完成。在多年的工作期間，他有三次的機會經過自家門前（在他離家的頭一年，他的妻子產下一子），但是由於他過於投入工作，一次也沒有進去過。在他成功之後，偉大的舜帝指派禹繼任王位，很明顯地也是順應人民的意願。

我們馬上可以看出中國人應付洪水的方式與西方人是如何不同，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

272 以及它如何與父子軸的屬性：連續性(continuity)、包容性(inclusiveness)、權威性(authority)與非性慾取向(asexuality)保持一致。此一中國傳說並未提及上帝所眷顧的特定選民（如同挪亞一樣），及其劫後餘生的故事，而是將所有中國人從災難中拯救出來（包容性）。此傳說並未傳達關於中國人上船避難或逃離家園到其他地方的主題，而一直停留在他們生長的地方（連續性）。此外也沒有出現兒子與父親志向不同的問題，反倒是禹努力達成父親未竟之業，因而保全父親的名聲（權威性、連續性與包容性）。最後，禹在許多年的工作期間，雖然三次路過家門，但他未曾返家與妻會面（非性慾取向）。

在這種中國模式裡，性慾只是被當作一個事實來對待，如同人對於火或者食物的需要一般。人必須小心謹慎才能將之運用得當，並免除其毀滅性的影響。它能被運用在婚姻或其他方面的獲益上；它帶來歡愉；它是婚姻關係的一部份；它對父系嗣系的延續是必要的〔條件〕。雖然它與一種特別的情感能夠組合在一起（介於男子與其妻，或者與其妾，或者與其情婦間），但是性慾與情感並沒有內在的關聯，這在其他領域或一般情況下也是如此。例如，根據中國人的孝道觀念，一個人應爲父母奉獻一切來滿足他們的期許並博其歡心，甚至不惜犧牲婚姻及其他關係。假如其妻子與父母之間發生爭執，從社會的眼光來看，應支持哪一方才能使自己受人敬重是毫無疑問的〔選擇〕(雖然他也許並不情願這麼做，他也可能決定作壞人而不遵循社會能接受的方式)。即使結果發展到要離婚的程度，許多中國人仍會站在父母這一邊。某些流傳後世的偉大故事與詩歌便是描述這個主題。

在〈抑制與壓抑：以四個文化爲例的一個心理學詮釋〉(本書第8章）一文中，我分析了二種處理性的基本方式之差異。對中國人而言，性如同其他事物一般，有其特定之時機、場合及合適的伴侶。在錯誤的時機、場合與伴侶的情況下，絕對禁止發生性行爲。因此在中國，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

父子之間根本無法碰觸到關於性的話題。(美國成語中的「在商言商」(business is business)所表達的企業精神，也同樣無法應用於中國的父子、手足與師生間的關係；在這些關係中，一個人必須要「付出」，即使不久之後可能會收到「禮物」或者「恩惠」，但卻一點也不應該計較。)

在中國社會中，性慾能夠全部（男性較少，女性較爲普遍）或部份的與情感結合；性慾也能夠與情感毫不相干；一種特別的情感或許會居於優勢地位而凌駕性慾在內的一切事物。但是毋需爲了標榜情感而否認性慾存在，也毋需爲了標榜友誼而否認公事公辦，或者爲了效忠皇帝而否認孝順父母的重要。每一種商品（或參與者，或成份）都 273
與某種特定的人際關係有關，而與其他〔關係〕無關。以黃金與貨幣的類比來說，中國的情形可說是黃金與貨幣並行制。毋需爲了專斷的主張而偏好純粹的黃金或者純粹的貨幣。藉著這個模式，連續性、包容性、優勢與非性慾取向等源於中國親屬體系的優勢屬性，便十分清楚地展現出來。

包容性使中國人不需要用寧爲玉碎、非黑即白的方式來看待世界。在哲學思想中，也未曾出現絕對的善惡與價值針鋒相對的情形，反而發展出陰陽（黑暗與光明，或女性與男性）互補的原則。連續性使得尖銳的斷裂很難發生。在這一方面，連續性也給予額外的支持。既然已經開始的事情無論如何不會消失，否認它並沒有什麼好處。更有效的解決之道，反而是去設計一個夠大或者夠模糊的方案來涵蓋一切，或者以情境中心(situation-centeredness)（抑制的正面現象）方式處理，其中每一個人際情境的主要成份都與別的情境不同。一個演員可以在不同時空情境下，針對不同（或者相反）的角色與情感需要來扮演。

在中國，傳統上將佛教和尚視爲十分低下的階級（事實上屬於賤

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

民地位），一部份反映出被社會認可的情境中心之特色。所謂和尚是指一個人離開原來的家庭，保持獨身，並且不再使用出家前的姓名。中國和尚總是被當作類似社會中的殘渣一般，與西方神職人員形成明顯的對比。在有名的儒家學者朱伯廬（西元1627—1678）所著的《朱子治家格言》中，包含一條禁止邀請和尚、道士進入家中的戒律。即使是今日，在台灣發行的中央日報(1967)刊載的一篇報導中，作者在文章開頭對不同階級的人所作的一般性陳述，就將和尚、道士、娼妓、戲子、貨郎、挑夫歸在一起。

中國和尚遵守中國人所謂的「不動心」戒條，完全棄絕性慾，甚至情感。在概念上，他們極端的克制與消極。但是他們沒有因此而受到尊敬與景仰，反而成爲被輕蔑的對象，也未曾在社會中扮演活躍或具影響力的角色。在中國歷史上，僧侶從來不曾站出來爭取政治權力，即使只是溫和的爭取也沒有。

如前所述，在中國人的觀念中，性慾能夠完全或部份地與情感結合。當一個富家千金與沒沒無聞的販夫走卒私奔時，性慾與情感的確完全結合在一起。當許多孝子企圖同時博取父親與妻子的歡心時，性
274 慾與情感二者則是處於部份結合的情況。不過許多富有的老翁爲了享樂或者子嗣的緣故而娶妙齡女子爲妻，由於這些女子的父母家境貧困，需要豐厚的嫁妝以維持生計，她們只好任人討價還價。另外，在中國歷史上的某些時期，位高權重的皇室遺孀並不將其交往的男伴視爲丈夫，甚至連情人都談不上。這些例子屬於缺乏情感的性慾。娼妓是更爲眞實的例子。在傳統中國社會，娼妓制度爲法律與社會所接受，富商可以延請娼妓到家中載歌載舞、閒談作樂或者過夜留宿。地方官員盡地主之誼提供妓女以娛嘉賓的情況並不少見。文學界裡的某些人也許對此現象感到不滿，但大多數文人並不會（也確實不曾）對此提出譴責。即使他們自己並不這麼做（同時也不贊同），他們知道此種現象

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在富商與官吏之間並非特殊的例子。他們之中大部份人不會（也確實不曾）費心拒絕此種熱情款待。

娼妓的例子與年老的富翁爲了享樂或子嗣而娶少妾的例子，不約而同的爲金錢可獲取性慾提出例證。對於出身貧寒的少女而言，能夠嫁入豪門爲妾算是幸運的了。此種模式的極端型態是，當一個太監在朝廷獲得權勢之後，可從宮廷的職務中榮退並且「娶」妻。這樣的例子在中國歷史上不只發生一次。事實上，自從清朝於西元1912年崩潰，許多有錢的太監被宮廷遣散之後都有結婚。西元1934年到1936年，我在北京協和醫學院附設的醫院擔任醫療社會工作員期間，見過不少這些太監和他們的妻子，其中有的還領養小孩。

最後，傳統中國人最爲關心的是，他們認爲維繫婚姻並不在於婚約雙方的相愛與否（性慾，或者性慾加上情感），而在於一些非關浪漫的條件，例如：能力、財富、健康、家族聲望、男方母親的嚴厲或慈愛等等。身體有缺陷的配偶將會妨礙另一方性功能的正常發揮，這是婚姻諸項條件中的一部份，但也只是其中一部份而已。這說明了爲什麼傳統中國社會的某些女子，堅持（而且社會也鼓勵她們這麼做）要舉行婚禮而「嫁」給她們過世的未婚夫，這樣做之後她們才能完全成爲亡夫氏族的一份子。*

先前我們曾經提到，傳統中國社會具有一種黃金與貨幣並行的制度。在此模式中，黃金與貨幣二者之間並沒有不可分的關係，其中一方的有效功能也不必然要依賴另外一方。雖然貨幣的發行可能是依據黃金的存量而定，但只要政府的公信力夠強，其發行量並不必然需要依賴黃金。中國人對於集體的中國式生活充滿信心，以致於絕大多數中國人不願退出或採取行動來算計或危害它（見第19章）。

---

* 【譯註】此處意指冥婚的形式。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

基於這個原因，中國社會對性慾採取一種比較理性的態度，因爲
275 性慾並不被視爲社會的基礎或根源。因此，自古以來中國哲學明白表示，婚姻中的性關係是人類的主要關係（倫）之一（倫，即「五倫」中的倫）。事實上孟子曾進一步闡述，甚至直接說性與食物乃是所有人類的兩種「大慾」。但在另一方面，中國社會充滿了各種格言、諺語與傳說，闡明縱慾對個人、家族或整個社會的負面影響。我知道至少有二個傳統戲劇以及許多流行小說與故事，其主題是描述一個人如果能夠抗拒性慾誘惑並專注於更重要的事情上，例如通過科舉考試，最後將會獲得報償和敬重。一個上進的中國青年應該專注於事業而不惜犧牲性慾。事實上，前文所提到的整治太初洪水的中國神話英雄便符合這個主題。一個在辦公室或學校辛勤工作的中國丈夫，並不需要擔心會冷落了在家裡的妻子。

在中國文化中，唯有不適當的性訴求會引人側目，而非性本身。這可由前面已經解釋過的事實來說明，即人們並不認爲獨身是一種美德。正好相反，維持獨身身份的人在中國社會的地位特別低。

在此觀點下，我們可以說中國文化使情感的功能獨立於性慾之外成爲可能。這一點的確是中國文化的特殊之處。我們這麼說一點也不會太誇張。中國文化是一個高度發展情感智慧的文化，如同西方文明高度發展工業一般。在這兩個文化中，我所謂的「發展」是指它們所包含的核心本質分化的程度（在中國是指連結人群的方式；相對的，在西方是指生產工具），以及此種分化的產物（在中國指不同種類的人際關係；而在西方是指不同種類的產品）。

五種核心關係（五倫）

在儒家中國，五種核心關係是君臣、父子、夫妻、兄弟與朋友。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

很明顯可以看出，這五項中有四項指涉到情感而非性慾。或許有人會認爲五倫中的父子關係並不完全與性慾無關（佛洛依德〔觀點〕），但必須注意的是，在中國傳統中，婚姻關係的正當性是爲了孝道。孟子曾提到:「不孝有三，無後爲大」，可見連性慾都被迫爲孝道服務。

然而，中國人爲了強調情感而犧牲性慾的情況，不只表現在五倫關係。同樣的關係在西方文化也可以找尋得到，雖然順序並不相同。 276
眞正具有中國特色的地方是，五倫中除了夫妻關係之外的四種關係，每一項都被賦予特殊德行。父子關係的德行是孝，兄弟關係的德行是悌，君臣關係的德行爲忠，朋友關係的德行爲信。它們同時也是更受宣揚的八德中的四項，其他四項則爲禮義廉恥。和諧這項德行通常用來規範夫妻關係，並沒有列在八德之中，[5] 也沒有列在另外的五德之中，這五德則將另外兩項德行──仁、智──與信、義、禮組合在一起。

必須說明的是，中國的情況有三項特色。第一，所有這些德行的主要目標在於鞏固人際關係，而沒有包括如勇氣、創造力等著重個人的特質。第二，相對於西方世界，大量的中國文學作品與道德力量都用來討論、分析、強化與驗證這些德行。在美國，若干著名的散文作家曾經討論到自食其力（愛默生Emerson）、獨處（梭羅Thoreau）或者樸素（富蘭克林Franklin）。不過所有這些美國德行的討論都是以個人爲中心。第三，許多中國德行是針對特定的關係，以致於無法轉換到其他關係上面。

中國的智者明白，友愛能夠支援孝道（一個友愛兄弟的人必然會孝順父母）。中國古訓時常提到「移孝作忠」（當一個人爲了皇帝而犧

---

5. 二個更爲嚴格的德行是貞與節。二者都特別針對妻子如何對待丈夫，而不是倒過來的德行。前者規範女人應對丈夫忠實，後者則規範寡婦不能再婚。 299

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

牲生命時，是將其對父母的孝順轉換爲對皇帝的效忠)。然而孝道不適用於朋友之間，友愛也不適用於君臣之間。最後，性慾與所有這些德行都不相關。它是特別用來針對婚姻關係，以及某些被規範的婚外狀況，例如娼妓，此外無他。

假如將分化與生產力看作工業發展的兩項基本特徵，我們必然會觀察到，透過分化作用，中國人的情感已經達到高度發展的程度，這種分化作用在質與量方面，對應地與人際關係的高度生產力相結合。

先前我們提到性慾如何根據中國格言的激勵而支援情感（婚姻關係是人子對父母盡孝的一部份)。但是還有另外二種方式更清楚地將性慾與情感區分開來。

其中之一是當衝突發生時，爲了維繫重要親屬團體內部的情感，性慾必須被犧牲。我們已經提過，假如一個人的妻子與其父母相處不
277 睦，那麼他應該支持哪一方是毫無疑問的。公婆不悅是傳統中國休妻的根據之一。前文引用過的著名「治家格言」也指出，一個有德之人不會允許妻子挑撥他與兄弟間的紛爭。

另外一種分隔性慾與情感的方式發生在婚姻關係本身。我們經常用「夫唱婦隨」的成語來描述婚姻關係的和諧，但較少用「相敬如賓」來形容。這些算是崇高的理想，但有些夫妻不僅止於實踐，甚至於還過度強調它們。根據漢朝《後漢書》所記載的〈梁鴻傳〉的描述，梁鴻是個挨家挨戶替農人打穀的工人。「他每天回家之後妻子便送上晚餐，她（由於十分尊敬他）在他面前不敢抬頭直接看他，便將盛裝著碗盤的托盤舉到眉毛的高度」。從此之後「舉案齊眉」的成語便用來頌揚夫妻間互相敬重的最高境界。

到了元朝，這個故事經過美化之後改編成一齣描述布衣卿相的戲劇。根據劇中情節，有一名女子梅廣被許配給梁鴻。未成婚之前梁鴻家道中落，家境貧寒，梅廣的父親打算將女兒許配給別人。但在女兒

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的堅持下，父親勉強接受這個女婿，並因爲他的貧窮而讓他住進家中。後來這位丈人將梁鴻夫妻逐出家門。因此這對無依無靠的夫妻便投靠到一位吳先生的家中。梅廣如此敬重其夫婿，在服侍時必「舉案齊眉」。其父聽說這個情形後才「瞭解」到梁鴻並非「泛泛之輩」(意味著他眞的是個有良好教養的人)。(在文本中並沒有清楚說明他丈人是否認爲女兒和女婿二人皆非「泛泛」之輩)。因此他私下派遣女兒的奶媽帶來一筆旅費鼓勵他進京趕考。戲劇最後以梁鴻獲得最高榮譽做爲結尾。

到了十九世紀末期，湖北省一位高官和他的妻子的互動模式，更生動地誇大了漢朝梁鴻夫妻的婚姻適應關係。這對夫婦分別住在同一座家宅天井下的不同屋舍。在彼此會面之前，他會先差信童將稟帖送過去。二人相見時分別坐在一個矮茶几的兩側(Chen 1935, Vol. 2, p. 695)。

回到我們先前的觀察，中國文化是一個具有黃金與貨幣並行制的案例。現在可以更進一步的說，在中國的人文經濟中，黃金（性慾）很少被使用，貨幣（情感）則由於其發展程度很高而成爲主要的工具。發展的程度如此之高，造成某些工具（情感）的高度分化，但卻不可以輕易轉換（八德、五倫等）。這使我們想起原始工坊與現代工業企業 278
間的差別。前者從產品的生產到銷售過程可能僅由一人或數人經手而已。而後者的分工則可能較爲精細，在同一家工廠中，適合某部門的工具與技術，未經或多或少的調整或改裝，無法簡單地適用於另一部門的需要。從一個專業到另一個專業的改變也有同樣的限制。例如，銷售人員轉到製造部門將會產生很大的困難，而織布機也無法輕易地使用在自動化生產上，依此類推。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

信用工具和互惠

然而，我們的分析尚有未盡之處。在經濟發展中貨幣比黃金效用更高，因爲它符合包括商業與工業在內的各種多樣化需求，同時也因爲它能在較少障礙的情況下更爲廣泛流通。還有一種更有效率的工具，它夠聯結更大範圍的生產者、加工者、銷售者與消費者，這就是某種類型的信用工具〔如銀行本票、信用狀〕。透過這種工具，我們得以進行各種工商業交易而省去數硬幣、紙鈔或甚至支票的麻煩，也不用憂慮硬幣、單據和支票的確實性與品質，也沒有運送過程的問題，免除了被竊盜或侵佔的風險等等。

如果經濟體系中的黃金與貨幣分別對應於人類關係中的性慾與情感，後者之中有哪一項要素可能對應於前者的信用工具呢？我認爲在中國社會中，這種要素應該是「報」的觀念，或概略的說，是互惠(reciprocity)的觀念。

對於所有人類社會的延續而言，某種形式的互惠關係不可或缺。馬凌諾斯基(Malinowski 1922)和牟斯(Mauss 1922–23)早已說明了互惠的重要性。但由於中國文化給予它如此特殊的地位，因此它已經成爲一個中國人行爲處事時的積極誘因。它可被當作是最一般性的成分，用來支撐甚至於像忠、孝這種特定關係的德行。

對於「報」的觀念之特性，楊聯陞(Lien-sheng Yang)在〈「報」：中國社會關係的一個基礎〉一文中，有最清楚的陳述(Yang 1957)。

根據楊聯陞的描述，雖然「報」這個字的含意很廣，但是它與中國社會關係中的「回應」(response)或「回報」(return)最爲相關。

279 中國人相信行動的交互性（愛與憎，賞與罰），在人與人間，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 甚至人與超自然間，肯定存在著某種因果關係，因此，當一個中國人要有所行動的時候，他通常會期待對方有所反應或者給予回報。善待他人通常被當作是一種「社會投資」，期待對方日後能有慷慨的回報…在中國，互惠原則的特色在於它具有悠久的歷史、〔多數人對此原則之〕存在具有高度認識、〔它的〕廣泛應用性以及對於社會機制的深刻影響。(Yang 1957:291)

楊聯陞認爲「報」的觀念在中國社會中的表現方式主要有二種：對於大部份的「小人」，也就是一般百姓而言，他們主要的期待是及時的平衡：施恩者將會在一段時間之後得到受恩者的回報，或者確信肇禍者將會及時得到報應。爲了擔心無止盡的冤冤相報，智者以及當政者經常反對復仇或者血債血還。[6]

對於較高層次的「君子」，也就是紳士而言，他們盡力助人而不求回報，既無悔施恩於他人，也不吝於負責任(Yang 1957:305)。關於此一主題，楊聯陞闡述孟子的相關論述如下：

> 至於君子，用孟子的話來說：「禮人不答，反其敬。」換句話說，要確定自己外表的禮貌是否發自內心的尊敬。對於這種內省，孟子曾經費心著墨，大致如下：當一個謙和有禮的君子被人以惡意無理的態度對待時，他首先會捫心自問，自己是否不夠謙恭，不守分際，或未曾盡己之心。直到他對自己的作爲完全滿意之後，如果對方仍然蠻橫無理時，君子會說「如此，則與禽獸奚擇哉！於禽獸，又何難焉？」(Yang 1957:305)[7]

---

6. 有一個中國諺語這麼說：「冤冤相報何時了？」(引自 Yang 1957:253) 300
7. 在這兩種形式之外還有一種楊聯陞稱爲遊俠〔江湖俠客〕的取向，他們介於其他典型之間，對於受恩者的任何回報「義所不取」。但這些遊俠一般而言是在中國社會主流之外。【譯註：此段譯文直接查閱孟子的相關資料。】

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

楊聯陞認爲上述這兩種方式完全不同，但他認爲，由於「中國歷史任一時期都是小人多於君子」，因此「互惠」是整體行爲的「一般標準」(Yang 1957:309)。在表達方式上，這項介於君子與平常百姓之間的對比，並不違背「報」的觀念是所有人類關係的基礎這項事實。孝順通常被認爲是回報雙親在生養子女過程中所承受的辛勞。事實上，有一部源出中國佛教的經典就名爲《大報父母恩德經》(有關回報雙親恩典的經文)。對皇帝的效忠也經常被認爲是對皇恩浩蕩的回報。
280 由於這種心理如此根深蒂固，許多對於動物的頌揚（例如，狗將溺水主人救起的故事）都集中在動物捨命回報主人養育之恩的擬人化主題上。

君子與小人對於「報」或互惠的迥異態度無疑會產生重大後果。這種差異是一體的兩面。一方面，君子不會尋求（但不排斥）他人對恩惠的回報，也不會「後悔」或者「吝惜」承擔義務，「即使是施惠於一個忘恩負義或者敗德的人」(Yang 1957:305)。另外一方面，君子會企圖以超過他所獲得之回報的份量來嘉惠他人。這種態度不但對於中國習俗中的眞正君子具有約束力，同時對於那些渴望成爲君子的人同樣具有效力。如同我在其他地方所作的觀察:

> 無論在中國、印度或世界上的其他社會，包括潘乃德(Ruth Benedict)所描述的日神型朱尼族印地安人(Zuni)、米德(Margaret Mead)所記載的溫柔而合作的阿拉佩西人(Arapesh)，其中仍有某些野心勃勃的人會想以某種方式超越或有別於芸芸眾生。在中國式的生活當中，有野心的人爭相成爲家中或族中最有名聲的「兒子」，而且在這樣作的時候，也使其氏族的名聲超越其他氏族。其基本方法是，使人得到的恩惠遠大於回報，而將施恩與回報間的長期對等平衡往上調。其意義正如逝去的祖先像樹蔭一樣庇佑子

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

孫，一個人活在世上，若能夠擴展個人的恩典照顧許多族人（以及其他人，假如他的地位可以如此作的話），那他在這個親屬團體中，就是一個比其他無此能力的人更爲重要的人物。(Hsu 1963: 167)

我們稍後將會看到，想博得君子之名的這種傾向，在今天的中國社會將會變成一個大問題。

性慾與「報」

中國哲學、藝術、小說和詩詞，已經大量表達這種不帶性慾且高度分化的中國情感模式，以及這種分化的延伸，甚至藉著「報」或互惠的觀念進一步將性慾從中移除。我在以前的著作中（見第12章），以個人中心與情境中心二分法，說明了西方藝術、小說和中國的對比。前者的著眼點是個人本身：他的焦慮與恐懼、慾望與抱負、愛與恨，所有這些將個人導向成功或潰敗。後者的著眼點是社會情境，個人在其中發現自我：他是孝或不孝的兒子，他是清官或貪官，某人因爲拒絕別人妻子投懷送抱而在科舉考試中得到善報，他因爲經常對顧客偷斤減兩而經商失敗等等。他的行爲不能依循自己的衝動，而必須符合 281
他所屬的社會群體規範。

現在我們明瞭「報」或互惠蘊含於中國人的情境中心取向，正如性慾蘊含於美國（西方）人的個人中心取向。愈是強調個人，性慾的角色就愈吃重，因爲社會生活總是趨近於有機體的基礎。在這樣的環境下情感必須要被強力鼓吹，而在這個過程中性慾必須要被強力排除（壓抑），才能夠形成較大且持久的群體。性慾就其性質而言是排他的，而且必定會將一些人連結在一起。它隨時準備要將較大的群體拆

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

散。但是對於個人中心的強調，不免鼓勵個人將個人的滿足置於群體要求之上。這表示性慾超越情感的恆久危險。

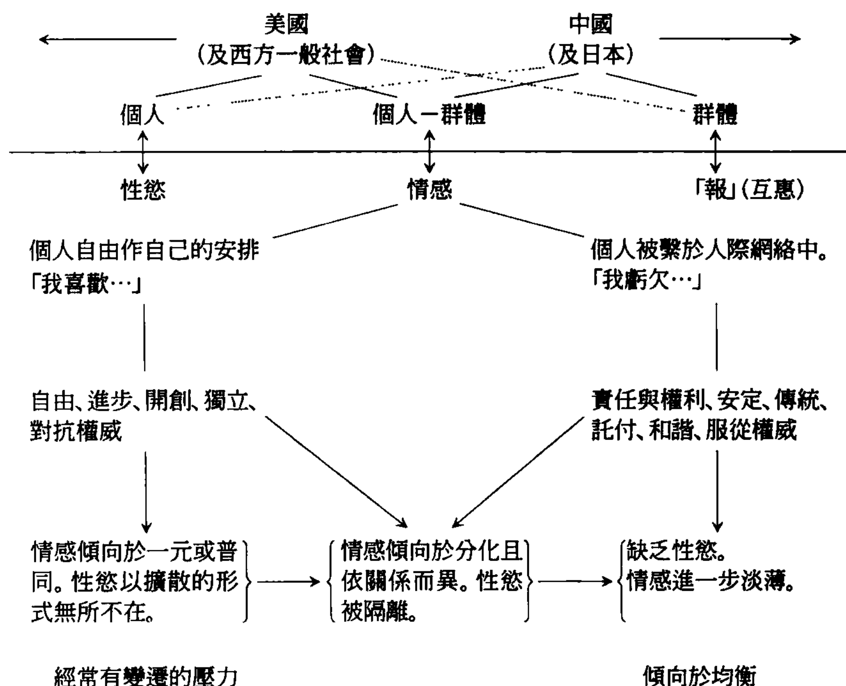
另一方面，愈是強調個人的社會情境，性慾就愈能夠移歸於受到限制的應用領域，因爲社會生活所需要的大部分商品，並不太趨近有機體的基礎。對於行爲正確與否的重要考量存在於人際的連結，而非個人的欲求和期盼中。在此情況下，情感能被有效運用在結合人群，免除性慾的永恆逼迫。性慾和情感各有其直接相關的領域，二者不需相互侵犯，而且對各自最相關的情境都界定得很好。甚至情感也根據情境的需求而高度分化。這條發展路線的延伸，引導出「報」或互惠的觀念，這是情感的群體基礎，相對地，性慾則是根源於個人。

在下圖中，兩種模式形成一個連續體，其中西方人總是回歸到個人，這種觀點不免扣緊人的機體基礎（性慾）；而中國人總是強調個人在人際網絡中的位置，這種觀點離不開群體的責任與義務等特性（「報」）。兩種社會都需要情感：西方的情形是爲了要結合更多成員；中國的情形則是爲了要在更大且非個人性的「報」的架構中，進行個人與不同群體間的融合與凝聚。

在前者，個人被訓練和鼓勵去開創自己的生活，並自由感到自己在爲生活作安排。最適合用來表達這種面對世界態度的句子是：「我喜歡…」；「令人興奮的是…」；或者「我對…有興趣」。他的理念包括諸如自由、進步、開創、獨立、對抗權威等價值，所有這些都可歸結於西方精神醫學中所謂的自主性(autonomy)之概念。

在中國，個人被訓練和鼓勵遵循既成的秩序，並感到自己在依循權威時會做得最好。他最常給自己做某事或不做某事的理由是：「我
282 虧欠…」；「我無顏面對祖先…」；「我父母會高興…」。他的理念包括諸如責任與權利、安定、傳統、託付與同伴和諧相處，以及服從權威等價值。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



【譯註：本表刊於原書頁 282】

從這個對比也許可以了解，爲什麼佛洛依德這位西方的智者，會認爲原慾隱藏在所有人類的動機和行爲背後，而文明意謂著個人心理與精神的嚴重閉鎖[8]；至於孔子這位中國智者，則特別強調禮或規矩，並說：「〔肉〕割不均不食」[9]。

---

8. 某些西方精神醫學家和分析師曾認爲佛洛伊德在這一點上面是錯的。 300

9. 孔子很少提到性，而且從未對此有正面的說法。他最有名的門徒孟子，則對「人性」有較多的關切，他在正式談話中，把食物和性說成是美好的自然需求。由於這個和其他原因，I.A. Richards評論道：「可能孟子預見了某些佛洛伊德的教育箴言」(Richards 1932:75)。Creel也說聽到了「臨床精神醫學的評論，在讀了孟子的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

同樣有趣的是，這些在性慾、情感和「報」的關係中的特色，仍然可以類比於黃金、貨幣和信用工具。相對來說黃金是最不受限於社會或文化的商品，持有者不論屬於什麼社會和文化，都最有可能以黃金達成他認為合理的私人交易。這就是為何難民較喜歡黃金（和其他貴重物品），而全世界的鄉民在缺乏安全感時，都認為黃金是最佳的財寶。

283 貨幣則有賴於特定的社會，它的國際價格依據該社會相對於其他許多社會的經濟地位而定，而其他社會也都有自己的通行貨幣。在緊急情況發生時，某些國家的貨幣不會受到任何危機的嚴重影響（例如歐洲瑞士法郎和美元），這種貨幣稍後可能會像黃金一樣被熱烈收購，但是以貨幣進行純粹私下交易的可能性，肯定比黃金受到更多限制。在多數情況下，許多不識字的鄉民認得黃金，但卻不認得美元。將貨幣換成黃金必然要牽涉到某些制度性機制，終究不可能單獨在兩個私人團體間進行。

任何信用工具更絕對地依附於某種制度性機制，不能脫離它而單獨使用。對比於貨幣，信用工具（例如匯票、信用狀等）通常具有某種數量的面額，而非幾塊幾角錢，不能拿它用在零售商店。即便是介於貨幣和純信用工具間的個人支票這種東西，也不能隨便使用，除非有個人的往來記錄、票據金融機構或認證可擔保。換句話說，信用工具的使用者很少能夠自由進行兩造的私下交易。一個人不能帶著它而隨意與別人交換。

某些心理學章節以後，他似乎預見了某些現代精神醫學的理論」(Creel 1953:89)。我可以從許多精神醫學家的觀點來肯定後一觀點。但是孟子的主旨基本上和佛洛伊德不同，孟子相信人性本善，而且他十分強調道德和心理學之間的適當關係。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

「報」與信用工具的差別

然而，性慾、情感與「報」，和黃金、貨幣與信用工具之間的平 283
行關係僅止於此。信用工具比黃金甚至貨幣優越的地方，在於它在經濟上能將大型的人群有效連結起來。它的全面使用既具有生產力，也是積極經濟統合的高度表現；這種統合不僅存在於一個社會中，也存在於參與某個更大經濟結構的所有社會之中（最進階的成果如使用英鎊地區、歐洲共同市場等）。假若我們的類比能夠完整掌握這些現象，我們應能預期在「報」的基礎上，中國人會展現比西方人更高度的統合與凝聚，西方人並沒有相應的觀念曾經觸及這個哲學和意識形態的要點。

從一個角度來看，這個預期充分合理。舉例來說，和印度比較，令人印象深刻的是中國人在歷史上曾經達到而且維持了政治的統一和凝聚(Hsu 1963:72–78)。甚且，如果對照西歐大陸和中國大陸的歷史，我們會發現中國的特色是長期的政治統一和凝聚，西歐則以分裂和相互戰爭爲特色。當我們回想到下列事實時，這個對比更加值得注意：
中國人的種族和族群起源，可能像今日的歐洲民族那麼多元化〔但中 284
國卻發展出統合的政治實體〕。

然而，中國人和西方人尚有一些根本差異無法從目前所討論過的因素來探討。其中之一是中國皇帝與其子民之間總是呈現消極的關係。當皇帝到任何地方，沿路的所有窗戶都要緊閉，而且除了侍從隊伍以外，其他人都不能出現在街上。高階和低階官員之間，以及官員和百姓間，多少也都必須維持某些距離。這與西方君王和臣民間那種高度積極而熱切的關係形成強烈對比。我無法想像中國歷史上有任何一位君王，會享有像理查國王(Richard the Lion Heart)在凱旋而歸時受到擁

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

戴他的子民熱烈歡迎的盛況：男人、女人、小孩，沒有人會被他的官員斥責；也沒有任何一個中國皇帝會像格列史東(Gladstone)主政時期的維多利亞女王(Queen Victoria)那樣，因爲她從亞伯特王子(Prince Albert)死後就不再公開露面而受到朝廷官員的批評。〔中國〕很少有官員完全獻身給皇帝，只有少數官員不惜以死來捍衛趨於沒落的舊王朝：宋朝末年的文天祥，以及明朝末年的史可法是兩個最有名的例子。但是多數人則成爲新政權的高級幹部，有些人則完全退隱山林而不過問政事。而且一旦一個王朝或領袖似乎瀕臨衰亡，大部分爭權者或現存王朝的支持者，會傾向於投靠新出現的王朝或領袖，以確保他們在新政府中佔有一席之地。我將此視爲缺乏正面凝聚力的強烈證據。這種傾向也因爲新領袖通常因循舊法而更爲堅固：統治階層因時而異，但統治階層的本質不變。基於這個理由，我認爲1912年以前的中國未曾有過革命，只有叛變。

伴隨此種傾向的一個事實是，中國人從未發展出有顯著意義目標導向的團體或運動。幾乎所有非親屬團體在本質上都屬地方性，包括爲數極多，何炳棣稱之爲同鄉組織(landsmans)的會館(Ho 1966)。唯一眞正的例外是幫派組織，例如洪幫或青幫。有時他們是由以前所謂的遊俠所組成，有時他們也圖謀恢復舊王朝。孫逸仙醫生於1912年的革命，在物質上曾受到某些這類在中國（及美國）幫派的資助。但是這些組織通常的目的只是爲了聚眾結黨，有時甚至採取暴力以保護他們的地盤利益。二十世紀初期美國著名的唐人街火拼顯然就是此類。

幫派份子或江湖俠客具有中國人所有非親屬團體的特性：即缺乏使
285 命感。這類組織從來沒有以促進社會或傳統生活方式的某個部份爲主要目標。江湖俠客有時也會有正義感。某些幫派組織的確會支持反抗者或革命份子，但是沒有一個會發展出中心哲學或意識形態，並期望

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

它會傳遍全中國或全世界。這個事實的某些細節我們已在第3章〈基督教與人類學家〉中討論過了。充其量它只是一種重建或持續〔組織〕的運作。通常它甚至並非此類行爲，而且這些都不屬於中國社會的主流。

最後，即使學者與官員結合，也好不到哪裡。明末的東林運動就是這樣一個例子。它對政府的走向不滿，但是卻沒有提出任何清楚的方案(Hucher 1957:157)。它只是清談和抗議，但終究持續不到二十年（從西元1604年算起）。中國歷史上只有另外兩個略具雛形但卻更爲短暫的運動或論戰，二者都具有突出的特色：宋朝的范仲俺(989−1052)(Liu 1957)和王安石(1021−86)。

西方人對中國宗教有過許多描述：〔中國有〕許多佛教徒、道教徒和儒者，許多佛教教派、道教教派等等。實際上大部分中國人不能被描述爲佛教徒、道教徒，因爲他們不「屬於」任何正式的宗教組織或寺廟。只要覺得有需要，他們會到不同的場所或聖地去祭拜。佛教「教派」對他們沒有意義，因爲他們在祭拜時很少去區分〔這些教派或寺廟的〕神學或儀式的差異。所有中國人唯一共同的宗教是祖先崇拜（除了信仰基督教的少數人，及大部分回教徒），其成員資格自然是由父系親屬關係來限定。中國少數幾個宗教迫害的例子，在性質與數量上都與西方不同（見第19章〈中國人的親屬關係與行爲〉）。事實上很少中國人願意爲這類親屬以外的其他人而死，也很少擁有權力的中國人認爲宗教迫害與維持他們的權威有足夠的關係。這裡又可看到，某些神祕的教派人士，和江湖俠客一樣，有時會參加某些反抗運動。持續不到一年的義和團之亂就是一個明顯的例子。

將這種情形與西方對比，如基督教運動、新教徒運動、七次十字軍東征、南丁格爾(Florence Nightingale)發起的護士運動、宗教裁判所和獵巫與火燒、卡達(Magna Carta)倡始的民主運動、納粹和法西斯運動、共產主義運動、反對活體解剖運動、女權運動、廢奴運動、民族

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

主義運動等等。所有這些都持續了相當長的時間，大部分也都產生許多殉教者和大量參與者，中國歷史上沒有任何一個運動能比擬。甚且，我們知道巫師們會以摧毀正統教義和教會（大多指基督教會）爲目的而組織起來。對於這些強烈的對比怎麼解釋呢？

286 性慾的擴散

在這個對比中，有一個基本因素我先前已提到過，那就是：雖然西方社會爲了連結更多成員而將情感從性慾的基礎中解離出來，但是性慾卻不得不在其中擴散。透過非自然的處女生子，在全然否定的情況下排除性慾，這種極端的企圖是爲了達到無性慾的情感。這與以排他性爲優勢屬性之一的親屬內涵相互配合。然而，正如我們以前提過的，這種全然否定並不相容於那種與有機體基礎密切相關的社會生活模式，因爲它是以個人爲中心。所以全然否定造成是性慾的地下化，於是後者便以僞裝的方式到處出現：在藝術、文學、戲劇、社交，以及領袖與追隨者的關係之中，例如「我對我的上司著迷」，「我愛甘迺迪」。即使在這種全然否定最強的地方，即基督教會中，修女也被稱之爲「嫁給」耶穌。

然而，在排他性這個優勢屬性的激勵下，性慾可能不再繼續潛藏。在人際關係中，一個作用會產生反作用，這種情況與物質世界各種要素間的關係無異。近數十年來人類才開始爆發缺乏情感的性慾這種反向運動。爲性而性的電影、戲劇和文學如今已經佔領了市場。我們注意到，這種趨勢超過了建立「以情感機制爲中心新凝聚基礎」的企圖 (Parsons 1971:427)。在這種形態中，西方親屬體系性慾取向的優勢屬性，已經加強了西方新世代對性慾的熱衷。自願性和不連續性這兩個屬性則助長了個人追尋自我的行爲，當他企圖否定或脫離過去時尤其

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

如此。一些正面且相關的文化價值，如創造性、開拓性和獨立性，對這種態度取向提供大量支援。

在這一方面，中國人親屬關係的包容性，在注重情感時從未對應地全然否定性慾。它所鼓勵的是與性慾或感情合宜的人際脈絡。赤裸裸的性慾在娼妓與嫖客關係中自然地存在。在妾與丈夫之間，赤裸的性慾和情感也許參差各半。在妻子與丈夫間，赤裸的性慾則傾向於被情感所掩蓋，因爲在中國人的世界中，已婚夫妻和丈夫父母間的關係比其他事情都重要。

由於性慾可在適當地方宣洩，如果個人想要放縱的話，更可盡情 287
風流，因此性愛不需隱密爲之，更不會產生強烈的反向作用而變成沒有感情的性慾模式。同時，不管與性慾或經濟企圖是否有關，權威性和連續性這兩個中國人的優勢親屬屬性，並不鼓勵開拓、創造和獨立，也不鼓勵脫離過去。而非性慾取向這個屬性則使中國人在與性無關的地方比較不會發生性的麻煩。中國人「尊敬」長輩，「孝順」父母，不認爲性慾會阻礙與超自然間的正常關係。[10] 他們沒有「愛」的問題，他們的神明並不「愛」他們，他們也不「愛」他們的神。與神明「成婚」，即使是象徵的，也與中國人的想法不協調，這是荒唐的事情。孔子回答弟子關於神明與靈魂的問題時說，人應該「敬鬼神而遠之」。

於是，對西方人而言，擴散的性慾可能會涉入任何關係，不論此關係有多疏遠。性慾的出現使他永遠無法完全將情感從中禁絕。結果，西方人的情感仍舊是普遍而無法妥善分化，因爲它總是或多或少

---

10. 女人在月事期間不允許進入廟宇祭祀。許多婦女在進行這類事情之前會先從頭 300
到腳沐浴洗淨。霍亂流行期間，當緊急祈求所有神明的幫助時，全村或社區會禁止性交、吃肉、宴會。所有這些行動若不是與潔淨有關，就是與誠心祈求超自然的立即援助有關。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

緊繫於有機體的根源。另一方面，中國人的情感分化得很好，以致於在極端的形式裡，情感會削弱成純粹的「報」，因爲藉著清楚的人際關係結構，性慾已經被隔離了。他們的情感相當程度擺脫了有機體的根源。

然而，分化有它的缺點。它能導向特殊化卻無法逆轉，或至少很難彼此相互轉換。許多物種在生物進化過程中滅絕，因爲它們在某些方向上過度特化而將自己逼到角落，以致於無法應付物質環境的變化或競爭物種的挑戰。雖然在心理與文化的領域，我們無法很確定地說明滅絕或遺存，但我認爲中國體系中因關係不同而分化的情感，以及情感進一步區別爲「報」，可能正代表了這樣的例子。

因爲情感傾向於普遍化而且永遠包含性慾的成分，西方型態的情感在任何方向上都很容易被鼓動起來，而擴散的性慾總能夠爲反對或贊同的強烈趨勢提供一個方向。普同或未分化的情感特性，使個人較容易跨越既存的界線或從中脫離，而永遠不息的性慾驅使著他，一旦他決定了目標，就具有強大的情緒力量。因此，他傾向於自在地爲新目標奮鬥，或在舊目標中尋找新的奮鬥方式，他會帶著決心和一個單一的目的，在自己的社會中或其他社會去奮鬥，這會令非西方社會的
288 人感到驚訝。如果他無法找到理想國，他可能會試圖依照他的想法來塑模世界，意即建造他自己的理想國。這就是爲什麼身爲貴族的韋柏(Beatrice Webb)決心留在骯髒的東倫敦當一段時期的學徒；爲什麼南丁格爾在克里米亞(Crimea)決心冒著戰場的危險去照顧傷患；爲什麼會有這麼多墨西哥的西班牙拓荒者，在獨立戰爭中決心脫離他們自己原來的社會，與印地安人一起對抗新的西班牙入侵者；以及爲什麼會有這麼多西方人，在汽船和飛機使他們的旅程變得容易之前，和在西方軍隊保障他們的安全之前，就決心到遙遠而富敵意的地方去當傳教士，向異教徒宣揚上帝。從以下這一段關於夏維爾(St. Francis Xavier)抵達

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

歌亞(Goa)的描述，我無法對性慾的巨手視而不見:

耶穌會(Society of Jesus)通常以其成員的博學著稱，它由羅耀拉(Loyola)和夏維爾兩人所創始，他們基本上是容易對某些事物著迷的人，具有強烈的情緒力量。對他們而言，開拓視野比學習更有價值。兩人都經歷過精神危機，之後他們放棄了狩獵生活和社群，並與之奮戰。一個生爲西班牙貴族，一個生爲巴斯克(Basque)貴族，而且意識到天主教教義的觀念，受到其內在的弱點、新知識的興起、以及異教出現的威脅，而在1540年創立耶穌會。之後兩人分工，羅耀拉選擇歐洲爲工作範圍，夏維爾選擇亞洲。夏維爾的野心使整個東方皈依上帝，而他感到內心有足夠的精神力量去完成這個奇蹟——1542年他以羅馬教廷大使身分登陸歌亞碼頭，許多教會僧侶及聚集的群眾前去拜會他，當他踏上岸時大家發現他打赤腳，袍服破舊而且戴粗布頭巾。他拒絕乘轎，沿著隊伍走到爲他在大主教宅中準備的寢舍。他熱切地要他們爲他指出當時的醫療所方向，相較於後來的耶穌會醫院，這個醫療所可說是一個原始的機構。然後鼓動他們跟隨，他則以腳步帶領，他的臉仰望著天國，他的唇在禱告。他有黑色的眼睛和黑色的鬍鬚，並且洋溢著愉悦的氣息。當他來到醫療所後，就立刻開始爲痲瘋病人清洗傷口(Collis 1943:28–29)。

中國沒有產生像夏維爾這樣偉大的宗教家，也沒有任何人可以和 288
略遜一籌的西方傳教士與殉道者相比擬。事實上，令人驚訝的是，以中國人口之眾多，並長期受到戰爭、征服、擴張、動亂等許多因素的影響，以及豐碩哲學產物的歷史，竟然完全缺乏傳教士。不論出於什麼原因，即使是殉教者也很少出現，而且出現時間相隔甚遠。以現代社會學術語來說，如果在西方歷史中每年每十萬人會產生一百個傳教

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

士和殉教者，中國歷史中任何時間產生傳教士的比例都是零，而產生殉教者的比例則接近零。

289 由於〔中國社會〕傾向情感分化，同時在大多數生活領域裡都不缺乏性慾，情感無法輕易地被鼓動，而缺乏性慾將減弱任何能量，即使在能量已被激發以後亦然，所以對於非傳統事物（例如非親屬集團和因素）的依附和承諾都將減輕。依關係而定的情感便不能輕易被導入過去沒有交流過的地方。性慾在這些領域中的缺乏，剝奪了個人在緊急時所需的情緒力量，使他趨於保守並且因而更爲理性。大型集團能夠藉由領導者和地緣或同鄉力量形成，而且優勢親屬屬性中的連續性（任何關係產生以後便喜歡加以延伸）、包容性（喜歡多方的聯盟）和權威性（不喜歡與過去決然斷裂），使得這個由人們各司其職所支撐的社會得以維持下去。但是在大型集團中似乎已無強力的凝聚，因爲情感並沒有隨著性慾擴散，故而沒有像西方社會那樣充滿高度的情緒性。

在此種環境下的個人很少會隨意地爲新的原因奮鬥，或在舊的目標中尋找新的奮鬥方式，或者爲了尋找理想國而離開自己的社會。他不會有依照自己的想法去塑造世界的慾望。而是會試著在其中尋求最佳的位置。假如外國人的行爲達到中國人的標準，他們會受到中國人的尊敬，但即使達不到標準，可能也不會受到明顯的輕蔑，因爲中國人會覺得爲何要因那些他不想多了解的人而困擾呢？在依關係而定的情感中，他並不太關心那些和他很不一樣的人。由於不會抗拒父母，他不需要避免上下的關係而只訴諸同伴。他看待那些地位比他低的人時，不會感到他們想要往上爬的威脅，就像地位比他高的人看他一樣。與一個沒有特定關係情感的人，中國人很少會牽扯太深。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這就是爲何中國人很少有終身的航海家和永遠的移民。[11] 這也是爲什麼中國的皇帝、名臣和英雄並不需要具備性的魅力，而且全都不是高明的公眾演說家。這就是爲何古老的中國格言說：「各人自掃門前雪」。這說明了爲何中國從未有宣揚中國宗教信條或中國生活方式的傳教事蹟。

「報」或互惠的網絡能夠延伸至廣闊的疆域和大量人口，以及社會與社會之間。但是它愈來愈容易變成一種純粹的公務：不帶感情的交換。它的重點是要做出適當的事情，因爲「報」是社會的要求，而其標準則由文化來決定。在某些時候，適度行事不可避免地會取代對個人的眞實感情。其結果因爲「報」而激發出大量而多樣的動作與交換，但交換的雙方卻不會或很少有感情的糾葛。由於缺乏擴散的性慾，中國人傾向於將最深沈的牽掛侷限在親屬和其他核心關係。下面這篇最近在一份台灣的大報上刊出的短文〈戲與人生〉，不僅驗證了這個分析，甚至將它推到極致。

上週國大代表聯誼會在藝術館開同樂晚會。閆代表希珍和她的先生侯崇修同粟武家坡。閆扮王寶釧，侯扮薛平貴，唱作穩妥，頗獲好評。散場之後，好多朋友們談起：一對眞實夫妻，扮演一對戲劇夫妻，唱作起來，自然接近眞實，這就是他們成功的因素。我當時雖未參加討論，但在事後也曾在腦中打過幾個轉轉。

凌空看來，戲劇就是人生，人生就是戲劇。戲劇是濃縮了的人生，人生是拉長了的戲劇。嘗見賽跑記錄電影：同一底片，開

11. 表面上這句話好像有問題，因爲中國人在馬來西亞、泰國、印尼、菲律賓和越南的人數都很可觀。然而，當我們以海外中國人的數目與中國本土的數目衡量，會發現前者的比例實在很小。另一方面，在歐洲以外的歐洲人數目則大於歐洲本土。見第19章。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

得快時，勢若奔馬；開得慢時，有如蝸牛。一快一慢，可以說就是戲劇與人生的區別。

戲劇裡的角色，有生、旦、淨、末、丑。人生中的角色，有君（主管）、臣（幕僚）、父、子、兄、弟、夫、婦、朋友。演戲的舞台在戲院。人生的舞台在地球。演戲的時間是一晚。人生的時間爲一世。演戲人稱之爲扮演。人生人稱之爲眞實。實際上設把眼光稍微凌空一些，則人生角色何異於戲劇角色？地球何異於戲院？一生何異於一晚？眞實又何異於扮演？所以我說人生就是戲劇，想來還無大錯。

要想把戲劇演好，必須生、旦、淨、末、丑表演得恰如其份，
291 唱作得都合板眼。同樣，要想使人生和諧，必須君、臣、父、子、兄、弟、夫、婦、朋友，行爲各盡其義，情感發皆中節。中庸：「喜怒哀樂之未發謂之中。發而皆中節謂之和。致中和，天地位焉，萬物育煙！」可見宇宙間事，果能盡本分、合板眼，則天地萬物都能位而且育，區區戲劇，短短人生，又何足道哉？

人生既是戲劇，則初生有如開鑼，死亡恰似落幕。每齣戲在開鑼之後，所有演員，都應依據劇情，隨著板眼，恰如其份的盡心竭力演出；既不應荒腔走板，胡唱亂作；也不必思其力之所不及，憂其智之所不能！等到把所有情節演完，便算大功告成，謝幕而退。

一個優秀演員，只注意在表演時如何盡心竭力，絕不因劇中有悲苦情節而眞的悲觀；只注意在唱作時如何恰合板眼，絕不因劇情將告終了而有所憂傷。那些心情悲觀，而經常把生死放在心上的人，豈止不懂人生，直是不懂戲劇呵。（誓還，台北中央日報，1965年3月7日）*

* 【譯註】本段引文係查詢中央日報後將該文直接轉錄。譯者感謝中研院民族所圖書館主任江惠英女士的協助。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

與中國人相反，西方社會廣泛流行普遍的哲學信條，並衍生出許多封閉的群體觀念。表面上這兩者〔普同觀與封閉群體〕互相矛盾，事實上卻出於同源：性慾擴散突顯出對情感的掌控。這種情感使西方人對生命具有浪漫的觀點：世界必須全是美好，要不就全都是不好。他必須和所有喜歡他的人聯合，對抗所有反對他的人。因此當他參與大型、普同的運動時最感快樂。但是當他所屬的集團愈來愈龐大，他 292
將不滿於其非個人性，因為他要的是個人的接觸（性慾）。所以他在這個變得更大的團體中尋找一些能夠更為親密互動的人。結果產生一種情境，其特色是持續分裂的趨勢和掙扎，在這個特性中，所有肇因都不乏熱情投入的鼓吹者。西方人自豪於能夠在他所鼓吹的事情上「活出來」或「獻出所有」，不論它是什麼。由於沒有能安心依靠的親屬根基，他尋求一個新的「家」作為前進的方向。為了那些無法在生活中或工作中獲得自我實現的人，西方社會十分流行輔導人員和心理分析師，他們不僅見證了一大群找不到「家」的人，也見證了一大群沒有機會發展出親密私人關懷（性慾）的人。任何社會，尤其是具有數百萬人的社會，必然是由龐大的結構和功能組織起來，不免要將其成員置於龐大的範疇中。當這些人的取向總是趨近有機體的基礎時，這種社會不可能永遠滿足所有或大多數個體的需要。

脫韁的性慾和脫韁的「報」

西方社會目前耽溺於性慾思想和事物的趨勢，是西方基督教思想，特別是清教徒束縛，呈現的一種反動，全然否定性慾。這種反動只是西方社會中基本而重複發生現象當中的一個面向：不論在任何領域，正統總是受到反正統的對抗。以目前的例子而言，也許它可以被適當地描述為一種性慾脫韁的情境。性慾脫韁不只是因為要「建立以情感

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

機制爲中心新凝聚基礎的過程」(Parsons 1971:427), 也因爲要追求沒有感情的性慾。

多年以來, 美國人開始約會、成爲固定伴侶以及結婚的年齡都持續下降。這種現象是由若干因素結合起來所導致的, 首要的因素是〔美國人〕需要藉著宣告獨立於父母的實質照顧, 而獲得擁有自己在群體內的安全感。在夫妻關係占優勢的親屬網絡中, 排他性和獨立性結合起來, 使得父母彼此的親蜜度高於與其父母和小孩的親蜜度, 後者只好被迫去尋找他們自己的人際安全感, 而在這樣做的時候, 他們難免深受父母對待祖父母的示範行爲之影響。

當然, 性慾取向這個屬性在人際互動中確立了性慾的持續重要性, 但是從許多方面來看, 晚近那種「熱衷於情色事物」的趨勢, 很明顯
293 的並非源於「以情感機制爲中心建立新凝聚基礎的過程」。首先, 正如我們已經指出的, 在西方思想中, 尤其是西方基督教思想裡, 透過情感產生的凝聚總是以否定性慾的方式表現出來。其次, 凝聚並非以晚近那種熱衷情色事物的趨勢爲中心, 因爲這種新趨勢的傳播者和實行者追求的是個人化的經驗, 不是群體的凝聚。他們的極端代表是追求經驗和體驗的嬉皮, 不論藉著性或迷幻藥(LSD), 都與其他的經驗和體驗或個人無關。這些人經常聚在一起而且似乎形成某種群體, 但這個事實常常是非嬉皮者（包括執法者）所造成, 他們通常將嬉皮視爲一個群體來對待。

最後, 透過情感來尋求性慾的極大化極爲無效。情感免不了導致更大的社會牽絆, 因此其他責任（其中最輕的不是小孩和尊嚴）不免會將性慾去除。那些熱衷性慾的人, 不論古代或現代, 從未曾聽聞他們熱愛婚姻或家庭生活。

西方歷史中, 養情婦以及其他形式的婚外性行爲（例如, 在《包斯威爾的倫敦日記》[*Boswell's London Journal*]中所記述的包斯威爾的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

行爲）是有閒上流階級才有的特權。[12] 現在或當時命運差一些的人也許可以常上便宜的娼館，但他們沒有那個時間、那種才能、那種財力去滿足這種扭曲的性慾，例如用塞入芭蕾舞者睡鞋的酒杯喝酒。到了現代，我們則讀到演藝界國際名流和知名人士的種種行爲。但是民主的過程意味著過去少數人的任何特權，藉著模仿和爭取，便傾向於擴散到許多人之間，尤其因爲有一大批人的經濟生活變得如此富裕。性慾似乎已經脫韁了，因爲如今大多數人感到他們應該能享受一些過去只限於少數人的東西，而且他們也有那樣的時間、那樣的才能（感謝大眾媒體）、和那樣的經濟力量使其可能。

相對於〔西方〕脫韁的性慾，中國社會則發展出脫韁的「報」或互惠。中國人總是自豪於高度重視人情味。正如我們前面指出的，他們實際上所作的或許並非用來滿足個人的感情，而是基於「報」或互惠的要求。我們也指出，那些企求更高地位的人經常會施惠於人，以使更多人虧欠他們，有時則藉著加倍的回禮，使受禮者虧欠他們較多。

在傳統時代，那些有能力這樣做的人只限於少數中國人：合乎士紳階級的人以及企圖達到這個階級的人。在西方式的民主化過程中，中國人難免會發展到極致循環中的一點，特別是在「報」和互惠的負荷方面。

這一點在政治事件中已經顯示出來了，至少在目前是如此，它們 294
發生在兩個不同的中國社會裡：一個在中國大陸，另一個在台灣。就這點而言我們還無法對中國大陸的發展情形作太多說明，因爲它是新的發展，而且我們所知道的仍然不充分。但是根據我們已知的少許資料，它顯示出〔中國〕社會重組的努力方向集中於去除所有私人形式

12. 當然，或許他們也是唯一保留日記的人。 300

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的「報」(互惠)(例如透過簡化或取消婚禮、喪禮、生日和新年慶典,以及減低親屬的責任與義務;或是藉由私人關係的升遷變得困難),轉而強調一種公共的「報」,首先是對共產黨,繼而對主席毛澤東(見第19章)。我並非宣稱這個關於中國發展中現象的假設是唯一的眞理,我只是強調如果我們有了這個假設,將會更容易了解對毛澤東的大量公開效忠,以及加諸在他的紅色小書* 近乎神聖的重要性。

在台灣,相同形式的公共的「報」,首先是向國民黨宣示,繼而爲蔣介石總統。西方人通常不了解,當報紙和雜誌提到蔣時,並不使用他的全名,而總是用「蔣總統」或「總統」或「領袖」,而這種用語總是在文章中賦予尊崇之意。甚至於蔣的生日和他的繼母的生日都是國家紀念日。所有這些方式都與傳統中國人對皇帝的效忠方式一貫。

問題是台灣整體社會組織,不曾像中國大陸那樣遭受過攻擊或徹底的社會重組。因此公共的「報」,與無數私人形式的「報」交織出現在民眾之間。

二次大戰以後,每一個國家,無論採取何種政府形式,都無可避免地走上某種程度的民主化。(13) 在這種情況下,任何社會都會有更多民眾想要享有該社會在未開始民主化過程之前,上流階級所享受的東西。某些這類日益增高的需求會與民主的理想衝突,或缺乏經濟效益。舉例來說,在印度,低階級者過去認爲寡婦再婚是理所當然,現在則已禁止這種以再婚作爲低階上攀高階的手段。其他的低階者過去未曾實行爲女兒準備龐大嫁妝的制度(而是要求新郎的家庭付出聘金),現在則決定實行這種制度,並且和許多經濟衰落的婆羅門家庭通婚

---

* 【譯註】紅色小書指毛語錄。

300 13. 這裡我是從比較的觀點直率地說。例如,共產黨主政下的蘇俄社會雖然不如任何一黨主政下的美國社會民主,但比專制政權時期較爲民主。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

(Hsu1963:20–22)。目前在台灣的許多中國人想要建立一個更廣闊的個人的「報」，或者想要使別人虧欠他們，而不是他們虧欠別人。

在所有這些現象之上，欲建立個人的「報」的過程，更受到兩百萬以上大陸逃難者在1949年以後來到台灣的影響而加劇，他們大部分親屬和其他原本在他們互報網絡中的人都遺留在大陸，所以他們傾向於爲這些出缺的角色尋求替代者。

這些因素綜合的結果是互報現象的急遽發展，正如下面這個短文所顯示出的那樣。此文刊載於台灣的中央日報，題目爲「禮尙往來」： 295

這些年來，社會上嚷著一個新名詞叫做「紅禍」。住在大都市裡的人每個月多少要接到幾張紅帖子，尤其是大機關裡的公務員，大團體裡的組成員，有時逢上了「旺月」，可以把整個月的薪水，在應酬上花光。受禮的人固然「卻之不恭」，送禮的人則弄得「寅吃卯糧」。有錢的人倒也不妨「富而好禮」，經濟窘迫的人，只好打腫臉去充胖子了。

從前帖子儘管發得濫，還有個譜兒，現在更是變本加厲，不管生張熟魏，那怕只有一面之緣，也要一網打盡。本人的喜事，還有可說，甥女出嫁，表姪新婚，照樣發帖不誤。遠在高雄的茶點招待，帖子可以飛到台北。十年不通訊息的朋友，也會打聽到你最新的住址，彩柬遙頒。簡直教人「無所逃於天地之間」。送禮呢，實在無此雅興；不送呢，又得罪了人。最後，只好把小菜錢扣下送個薄禮，明知那頓茶飯是吃不到嘴的。

中國人是講禮教的，愛面子的，尤其是想在社會上兜得轉，更不得不四處應酬。表面上互相慶弔是風俗淳厚的表徵，實際上逼著靠薪水維持生活的朋友，不得不尋外快去貼補，無形中成了官箴清肅的障礙之一，風俗反而愈趨澆薄了。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

古人說:「禮尚往來—來而不往,非禮也;往而不來,非禮
296 也。」過去受過人家底禮的,應該還禮,這是毫無問題的。至親好友,你要以貨幣數額折合感情,也是合理的。還有眞正的窮朋友,麥舟助葬,裙布添妝,那不僅合理,而且必要,以外的情形,只有「禮與其奢也寧儉」了。

內政部曾經設計過一種「禮簽」,可是始終沒有遏止這種陋俗,也許大家嫌太素雅寒愴了。今後不妨仿美國人的辦法,多設計幾套精印的卡片,無論婚、喪、壽慶,升官、生子、畢業,問病等等各色俱全。只要沒有特別關係,「人以卡片來,我以卡片去」,既不太傷元氣,又合乎「禮尚往來」之道。

如果對方志在炫示交游的話,這些卡片可以貼入album,作爲專集;如果對方志在對朋友們告存的話,這些卡片可以表示彼此都無恙;如果對方志在打秋風的話,這些卡片可以表示「心有餘而力不足」;如果對方志在擺排場的話,則送了卡片之後,再「闔第光臨」一番,也就各得其所了。這樣一來,「紅禍」或可稍戢,希望內政部和印刷商們再動動腦筋看。(方外,中央日報,1965年6月11日)*

這個作者只談到報的極致展現對個人經濟的影響,但很少將它與官僚的腐敗予以連結。官僚腐敗只不過是禮尚往來觀念所形成的龐大面貌的一部份,在其中,寶貴的時間和能量被耗費在沒有生產力的目的上,而所有私人和公眾的需要(如最基本的政府效率)則未被照顧到。

* 【譯註】本段引文係查詢中央日報後將該文直接轉錄。本資料由中研院民族所圖書館主任江惠英女士協助查詢,謹此致謝。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

變遷的內部驅力

性慾的民主化已經導致放縱而氾濫地熱衷於情色事物，以及對色情書刊、類色情書刊、LSD之類自我享欲工具的需求，這些都以眞情告白或擴展內心自由爲托辭。但是「報」的民主化則透過無止盡的四處邀宴、送禮、問候電話等，窒息了社會關係，這些事情以禮貌爲由，抑制了所有主動關懷或人情味。這兩種情況最終的結果都源於其前提，但是對於後果的任何批評都無法改變它的發展歷程，除非對其前提做些改變。 297

然而，社會改革並非本文的分析範圍。關心改革者感興趣的一個問題或許是性慾取向和報取向，二者對社會文化變遷的影響。幾個世紀以來，每一個社會文化或多或少都有些改變。就這點而言，它們之間的不同是:

(1)某些社會文化的變遷步調較其他社會文化快;

(2)某些社會文化對於外來壓力的回應比其他社會文化更爲迅速;

(3)某些社會文化比其他社會文化具有較強烈的變遷之內部驅力。

此處我們關心的是第三種差異。

當所有社會和文化都必須依靠情感做爲社會凝聚的主要媒介，以處理穩定或變遷的問題時，我們看到西方社會傾向於將它逼向性慾那一端，而中國社會傾向於將它逼向「報」的那一端。

如果以佛洛依德學說爲基礎的帕森思的理論是正確的方向（我們也有充分理由相信是如此），亦即性慾衝動在社會化過程中的角色，以及兄妹亂倫禁忌，是人類社會文化最初的兩個基本要素，那麼對於那些較接近性慾端的社會文化，就比接近「報」那一端的社會文化，擁有更強的改革與變遷的內在潛力。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

組織性的權力和專制也許能夠啓動大型計畫和運動，並迫使多數民眾在表面上順從，但是這些計畫和運動的執行、持續，尤其是擴展，必須依靠大眾的意願和眞心的承諾。否則計畫和運動將不免萎縮並且消失，正如世界歷史上許多暴君所倡始的事情一樣。

一個傾向於以性慾爲凝聚基礎的社會和文化，不只會使許多人積極而熱情地投入別人所發動的計畫和運動，更多人最終甚至自己發動新的計畫和運動。在此過程中，夫妻佔優勢的親屬體系是一個適當的人類機制，可以一代又一代的製造並強化這種心理取向。這種親屬體系永遠會將個人從他出生的家庭裡釋放出來，因此他必須尋找新的群體以滿足其社會需求。

298 中國社會父子軸的親屬體系同樣是一個適當的人類機制，可以爲一個以「報」爲凝聚基礎的社會和文化，製造並強化其心理取向。但是當這個體系會促使許多人希望維持現狀，而且深化現況所需要的特性時，它不會製造出許多異議份子，甚至也很少產生能提出新觀念，並且願意爲了實現新觀念而長期奮鬥的人。

性慾的發展也許會衍生暴力、犯罪和亂象，但也會對改革和變遷產生持續的壓力。這些壓力在本質上極度強烈，而且受到〔西方社會中〕具有排他性和不連續性這兩種優勢屬性之〔夫妻軸〕親屬體系的滋潤，它們會導致威權主義傾向，從而使其對手爲了自我防衛而產生威權主義傾向。

報的發展會令外人印象深刻也許是人們熱情的表象和眞心關懷的傾向，但它也會導致既有習俗不斷的強化，而少有機會進行眞正的改革。由於沒有沾染一點性慾的成分，並且與具有包容性和連續性這兩種優勢屬性之親屬體系相結合，這種強化只是不斷產生類似的強化而已〔而不會激發出創新與改革〕。

由於性慾位居人類心靈最核心的位置，它肯定是要求文化持續演

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

化的泉源，很少會出現遲緩的階段。分析至最後，人類的心靈必須被認爲是所有人類文化的源頭。

在另一方面，由於報徹底排除性慾，它並非人類創造力的核心。它可用以保持現狀，去深化或擴散現狀，但並不改變它的方向。或許這就是爲何西方性慾取向文化中，有那麼多生活模式成份會吸引很多成長於並非如此取向的文化中的個人，包括中國和日本這些以報爲取向的文化。當然，這種發展和十八世紀下半葉以來西方的征服力量有關。但是當殖民統治結束以後，許多西方文化成分仍然廣泛地擴散。在這樣的圖像中，我們所談的不只是物質產品，諸如汽車、電子用品、彈簧床和中央空調系統，雖然這些東西比許多非西方文化本身所提供的東西，使個人（有機體基礎）生活更爲舒適。令人更爲印象深刻的是：教育的普及（使更多人有機會去獲得以往只有少數人才享有的東西），自由平等的觀念（使弱勢者與優勢者平起平坐），「民族搖滾」音樂，從老式的「扭扭舞」到新式的「魚舞」和「游泳舞」等混亂而個人性的舞步，當然還有自由戀愛結婚的風尚。

對於最後一點，有一位人類學家如此觀察道：

> 很少有社會讓個人自己決定婚姻。在這方面，美國人所實行 299
> 的近乎放任的制度是最明顯的例外，雖然它代表世界許多地方都
> 出現的日益增加的趨勢，因爲「現代性」(modernity)腐蝕了「舊的
> 親屬網絡」。(Hoebel 1966:344)（底線爲作者許烺光所加）

從我們的分析可看出，性慾可能是「現代性」這個複雜叢集中最重要的成分，而人類學熟知的「親屬網絡」叢集中最重要的成分是「報」或某種互惠。當「報」遇上性慾，很可能性慾終將得勝。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第五部分

文化變遷的事實與想像

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

導　　言

在十九世紀西方人眼中，中國代表古老東方的典型。許多良善的 303
歐洲人和美國人關心並援助中國邁向變遷，也有少數中國菁英份子尋求以傳統方式謀求變遷。

西元1911年滿清帝制崩潰後，隨之建立民主共和國，實行雙院制議會、制訂憲法、新法典、新法院，並廢止纏足和奴隸慣習，男女合校與自由婚嫁制度也陸續引進。然而接受改變並不是件容易的事，這也不是全國每一個角落都同時展開。1940年代在都市與臨海省分，大部份四十五歲以下婦女都已不再纏足。但筆者卻在雲南與西藏、緬甸邊界地區看到十多歲的小女孩們依然纏足。

本部份第17章〈中國法律運作的若干問題〉描述並分析新制法律的精神，與人民和法律概念間的落差。第18章〈中國城鎮的流行性霍亂〉則是另一種落差型態的個案研究；探討確實的科學事實與社區醫療選擇間的落差。即使西方對於致命性疾病有相當成功的預防與治療方法，當地人還是寧願採用傳統儀式來對抗疾病。雖然有些人採取西方醫療措施，卻只是將它與傳統儀式融合使用，並未取代傳統儀式的地位。

第18章所分析的個案是1942年在中國內陸發生的流行性霍亂。三十幾年後筆者在香港新界地區仍然發現本質類似的儀式活動（而且規模更爲龐大），這個儀式是爲另一種致命性的疾病「腹股溝淋巴腺鼠

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

疫」(bubonic plague)所舉行。這兩個事件的發展並不相同，前者的儀式活動是在流行病蔓延時舉行，後者則在流行病肆虐一百年後舉行。一個世紀前新界居民祈求神明撲滅腹股溝淋巴腺鼠疫，此後每隔十年便舉行相同的儀式以感謝神明。1975年碰巧是十年一循環的尾聲。雖然他們識字率大大地提高，並且有了更好的公共衛生保健條件，以及更多可就醫的診所與醫院，與外界的溝通管道也相當方便，但該傳統儀式卻照常舉行（參見許烺光，《驅除逐搗蛋者：魔法、科學與文化》[*Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture*]，1984）。*

1949年共產黨革命帶來許多突發性變遷。許多西方人已無法忍受
304 中國先前一直毫無改變的情形，有些則抱怨中國自1949年後變遷得太快。一位著名哲學家在下列敘述中表達了西方人的關心：

> 共產黨盡其所能地使我們生活在極端困頓與悲劇中。非常悲哀的是，和希伯來與基督教文明、希臘羅馬文明、新興解放的西方、甚至馬克斯的原創思想同樣擁有輝煌燦爛歷史的亞洲與回教國家，在再度甦醒後，卻未能擺脫莫斯科與北京共產黨的束縛，無法與其他偉大文明自由自在地互動(F.S.C. Northrop, 1952)。

這位哲學家顯然忘了：開始強迫中國及世界其他國家的正是工業化與具侵略性的西方。第19章〈中國人的親屬關係與行爲〉主要的重點是中國雖然自1949年後經歷了激烈的變遷，他們仍然沒有達到經由快速工業化而成就偉大國家的目標。

〔妨礙這個目標的〕主要阻力是中國人的親屬體系，它比美國體系更容易滿足其成員的「社會心理均衡」需求（參見19章）。這樣的

---

* 【譯註】本書已列爲《許烺光著作集》第3冊，王芃、徐隆德、余伯泉譯，1997，臺北：南天書局出版。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

模式導致三個結果：第一，多數中國人覺得不需要獨自不屈不撓地追求個人的滿足。第二，因此，與美國人相比，大部份中國人比較缺乏冒險精神，對周遭世界也沒有好奇心，更不會參與距離遙遠的事物，尤其是抽象事物。

最後，即使有少數中國人較有冒險精神、好奇心，也願意參與距離遙遠的事物，但他們的家族和社群以及附帶的特權與責任，只會阻止而不會鼓勵他們往那些方向。例如曾經在蔣介石領導的國民政府擔任行政院長的王雲五，在自傳中提到他年輕時曾與革命家孫逸仙接觸，並參與爲推翻滿清政府而組織的地下活動。然而，考慮到他是守寡年邁母親的獨子，他決定不參加革命軍以避免危及自身安全。這位現代優秀中國人內心的想法，與發生在西元第一世紀初葉的歷史故事相當一致：當光武皇帝與對手爭奪王位時（或眞實或傳說故事），據傳他非常得意的幾位副將的寡母們許諾自殺，好讓她們的孩子沒有後顧之憂地獻身於光武中興大業。最後光武成功擊敗所有對手成爲漢朝(25–220 A.D.)第一位君王。

中國社會長久以來一直沒有發展越超出親屬與地域的團體，最根本的原因便是中國人的親屬系統。當西方的入侵不可避免地激起了工業發展與民族主義大興之時，這些發展所需要的個人與國家間直接連結的下屬結構，在當時並不存在。對1949年成立的新政府來說，它要 305
面對的基本問題是如何培育出這種個人直接與國家連結的社會架構。新政府採取的解決方案是建立都市與鄉村公社。對中國而言，公社是陌生的新制度，在中國歷史文化中從未出現過。公社是否會讓人對國家產生忠貞和熱忱，並使個人在心理上斷絕原本對親屬與地域團體的忠貞與熱忱，還有待觀察。

從西方觀點來看，日本和中國的親屬系統在的範圍和強制約束力方面皆非常類似。西方人這種由個人主義衍生意識型態的看法可以理

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

解，因爲他們成長過程中總是試著從他們雙親以及其他親屬的限制中尋求自由。事實上，西方學生也傾向以相同態度看待印度親屬體系。這部分只有在我們細心地比較中國與印度(Hsu 1963)以及中國與日本(Hsu 1975)時，它們之間細微且極爲重要的差異才會浮現。

我們此處所關心的重點不在於評估中國與日本親屬系統，或者它們之間的差異如何與日本家元制度(iemoto)的發展相關。這裡的主旨只在說明以筆者觀點來看，家元是使日本下層結構比中國更快速且輕易從傳統經濟轉變到高度現代工業化的因素。第20章〈家元和工業化〉針對這一點提出解釋並論證這樣的假設。

日本高度工業化的原動力與中國一樣源自西方，但相對於中國，日本原有的人際組織更適合它的運作。高度工業化的外源性科學和技術都是新的，但是人類自然的連結以及那些連結的培育、維持與擴展的影響卻都是舊的東西。

在第21章〈美國家庭的根源：從挪亞至今〉，我們發現即便經歷了科技、經濟和社會的快速變遷，包括離婚率高升以及迅速蔓延的暴力犯罪，今日美國仍與昨日美國有著內在的延續。

形成這種基本連結的原因是美國人的情感模式，它影響美國人如何看待世界並左右其人際關係。從初期執意要離開父母自己獨立開始，美國人便爲變遷套上榮耀的光環。這樣的心理主導美國人以要求物質環境進步的態度來處理人際關係。由於前者（諸如高國民所得、新的消費商品、更有力的加速器、登陸月球等）較後者（如婚姻破裂率降低、防範暴力、消弭種族及宗教偏見、緊張與衝突等）在效率上容易明顯表現出來，因此美國人經常將物質世界的成就視爲社會進步和改善的證據或成因。

306 我們還需要觀察的是徹底個人主義是不是形成美國人際關係無常與短暫的原因（關於美國人際關係的瞬息無常特性，見專書《臨時的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

社會》[Warren G. Bennis and Philip E. Slater, *The Temporary Society*, 1968] 以及《寂寞的追求》[Philip E. Slater, *The Pursuit of Loneliness*, 1970]）。這種無常短暫的人際互動模式使得個人很自然地棲身於物質世界的無情剝削與掠奪，以獲致個人的社會心理均衡。物質世界的變遷（例如新科技、更致命的武器、太空）確實日新月異，但是人類世界的變化仍可沿著舊有軌跡追尋，甚至可以追溯到聖經中挪亞和他兒子們間的關係模式。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十七章

中國法律運作的若干問題†

一、

307 輕易接受時下西方社會流行的某些錯誤概念，便容易產生以下言論(Fitzgerald 1941:77–78):

> 在實際執行上……法律從未被引用，也未被要求行動，即使是廣爲人知的事實、坊間的傳言，如罪犯和他的未婚妻就住在附近，官方也沒有採取對策。沒有人希望法律和相關人員干涉私人事務……如果犯了殺人過失，行事緩慢的政府被迫採取行動，也沒有人會抱持期待。從民眾的糾紛，到搶奪或竊盜的案例，政府通常保持被動，而法律也處於靜止狀態。即使具有改革者理論的中國政府，依然實踐道家所提倡的「無爲」(non-action)原則，寧可讓人們管理他們自己，這同時也是人們所要求的管理方式。
>
> 即使是非犯罪案例的家庭事件，法律的行動不僅緩慢，也幾乎都有妥協的可能。

費茲格洛德(Fitzgerald)依據許多統計數據，以及長期住在當地所獲得的充分資料說明他的觀點，但是他所引用的都是什麼案例呢？

---

† 原文出版於1944年5月 *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 3, pp.11–21.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1. 一位已經訂婚的年輕人與另一位已經和他人訂婚的女孩私奔。與該年輕人訂婚的女孩家裡開始展開跟蹤行動，不過他們並不打算找到這對私奔的男女。所有人關心的是最後如何透過協商彼此妥協。法律幾乎完全漠視這些案例。
2. 一位出身於良好家世且受過教育的年輕人，因爲一時衝動而犯下一連串竊盜罪，他會偷竊財物並不是因爲貧窮或極需金錢，所偷的都是些沒有價值的東西。他有一次行竊被人發現，在掙扎逃逸的過程中，他以小刀刺傷一位主人的腳。被逮捕入獄後，他的家庭與受害者的家庭之間陸續展開談判協商。這個事件的結果是：受害者放棄提出告訴，六個擔保人以財力擔保這位年輕罪犯的行爲，擔保人也同時保證提供這位年輕人一些謀生方法。（頁76—80）

只要稍微注意現今中國的法律，就會了解上述兩個事例並不能證明作者的觀點。現今中國法律並不干涉第一個例子，因爲中國法律規 308
定，雙方都同意的私通並不構成犯罪行爲，只有在被傷害的一方（婦女本身、她的先生或他的妻子或她的父母親）採取行動，或者這名婦女未滿十四歲時，才屬於法定的犯罪行爲。因此，第一個案例的處理方式完全依照現今中國法律的規定。

費茲格洛德引用的第二個案例同樣與問題無關。費茲格洛德並沒有指出年輕犯罪者的年齡，他可能還未成年，所以依據法典記載，這個案例的處理也與中國法律規定一致：

傷害他人身體或健康，判處囚禁或勞動三年以下徒刑或課徵一千元以下罰金，但是此種犯罪行爲只有在受害者採取法律行動時才會被起訴。(Vol. 2, Chapter 23)[1]

1. 相對於這個條文，法律精神對嚴重傷害罪的界定則相當不同。嚴重傷害是指「一 317

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

二、

1942年至1943年間，筆者在〔雲南〕大理地區從事研究，費茲格洛德也曾經在當地做過研究，觀察中國法律運作的特徵。費茲格洛德特別強調，中國並不是以無爲原則或以事實原則進行管理，許多法律是由人們處理事務的慣例演變成現代法律。現代法律的精神要求一致，慣例的範圍卻非常廣泛且缺乏可溝通的管道。例如法律禁止納妾，但人們卻將納妾視爲理所當然。法律規定沒有權利對另一個人施予暴力，然而人們卻將毆打女性奴工與學徒視爲理所當然。法律規定成年人的性交完全依自己的意願決定，但人們習慣將男女間的親密接觸視爲通姦，並且依慣例予以處理，有時甚至施加暴力而危及兩位當事人的生命。

筆者以下列案例進一步說明法律精神與人們所採用的法律概念間的落差。

1941年大理地方法院案例

原告：楊女士，27歲。

被告：楊先生，農夫。

309 原告的供詞：

這是個要求離婚的上訴。法律規定一個丈夫只能娶一個妻子，但是被告楊先生卻有五個妻子，原告是他的第四任妻子。當他從下關娶回第五個太太時，他知道原告會制止他，所以預先派人將

眼或兩眼、一耳或兩耳、說話或嗅覺、四肢、生育能力的喪失或其他無法治療或難以治療，並危及健康的傷害」（六法全書，第1冊第1章第十條）。當涉及其中一項傷害行爲時，〔檢察官〕無須受害者採取行動便可直接起訴。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

原告的房門鎖住，並且強押原告回娘家。在原告嫁給被告之前，他告訴原告他並未娶妻，這是原告之所以會嫁給他的原因。等原告嫁進他的家門後，才發現他早已有三個妻妾，原告不過是他的第四個太太，但爲時已晚。原告當時責怪自己疏忽，只希望能減少命中不幸。但被告縱情恣慾，七月十七日（陰曆）他到下關娶回第五個太太。當這位放蕩的婦女出現後，被告完全忽略其他的妻妾，並視她們如家畜與奴隸。原告看到這樣的情形，馬上跟他離婚，而第三個妾也決定離婚，因爲實在是受到非常不公平的待遇……當被告和他所雇用的人找到原告時，他們不准原告拿走屬於原告的所有物，例如金戒指、皮包、行李。原告並不是「發臭的魚或腐爛的肉」（意指她仍有再婚的條件），沒有理由需要繼續留在這樣的家庭。原告深知法官大人有超然的正義感，因此希望法官大人能同情原告，懲罰被告並且允許原告與他離婚。

被告的供詞：

被告今年三十歲……被告請求法官大人處罰原告這個狡猾的女人。她遺棄丈夫並且可能導致被告沒有後嗣，而傳宗接代的優良習俗也應該繼續保存下去。被告已經三十歲仍沒有子嗣，在這樣的壓力下，被告在1937年娶同村李先生的姪女（也就是原告）。被告原本以爲這一樁婚姻可以永遠持續下去，但是她那狡猾成性並且殘忍狠毒的母親卻圖謀不軌。原告的母親有四個女兒，其中一個嫁給桃源村的王先生。原告的母親煽動女兒與王先生離婚，王先生因爲無法對此事採取任何行動只有無奈的同意離婚。這樣的結局令原告的母親非常滿意（意指她母親可以重嫁女兒以獲得更多的錢），並且安排女兒再嫁。因爲原告母親的計謀曾經成功過，所以她現在又故計重施，這是不久前被告開始時常與原告產生爭執的原因。原告母親先到村長那裡控訴被告並要求原告離婚。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

但她的請求被駁回，因爲村長明白當原告生下男孩後，原告便有繼承財產的權利。被告無力對抗妾的狡猾和她詭計多端的母親。今年二月原告的母親將她帶回家，雖然被告不斷要求妻子回家，原告的母親卻拒絕讓她回到被告的家。此外，原告的母親也慫恿被告另一名妻子的母親，將女兒也帶離被告的家。因此被告從一
310 個有妻妾的人，淪落成沒有妻妾的單身漢，被告所受的情感傷害和痛苦無法形容。更慘的是被告有位六十歲的母親，日日夜夜期待著被告能替她生個孫子，她的焦慮如此強烈以致坐立不安、睡不安穩。在這個情況下，被告從大理東門外的申齊村娶回一個女孩當妾。這個婚姻由被告的父親安排，經過媒人擔保並且受到信仰的賜福。這樣的婚姻完全符合禮俗，古人說：「人到三十歲仍無子，他必須娶妾」，同時也說：「一男娶九妻」。原告不僅在今年二月離開被告，同時控告被告鎖住她的房門，並在六月趕她出門。這是多麼荒謬的言論啊！被告以勇氣和純潔的心面對蒼天與鬼神。在雲昌村的人都知道原告母親的聲譽，她的綽號是「暗留半吋」(secretly retain half inch)（作者對這個綽號的含意並不甚清楚），她與村子裡任何邪惡或犯法的勾當都有所牽連，是個不可理喻的婦人。被告不幸沒有足夠時間知道她的爲人就娶了她的女兒，這是被告自己的錯誤，導致被告受到相當大的傷害。幸好法官大人來到這個行政區，法官大人親民的態度以及矯正人們錯失的行徑令人敬仰，然而，她們卻可以逍遙地坐在法院中，這是爲什麼被告決定含淚上訴的原因。請法官大人仔細地判決，將原告歸還給我這個合法的丈夫，讓被告可以重享和諧的婚姻以及永久和平的家居生活。讓原告狡猾的母親覺悟，再製造更多的問題都是沒有用的……如果這一切皆完滿順利，不僅被告感謝法官大人，包括即將出世的子子孫孫也都會感激不盡。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在被告提出上述供詞的三星期後，法官在法院中訓誡被告的無知和非法娶妾後，被告憂慮地又提出下列供詞：

> 被告給法官您三磕頭，跪著期待法官大人正直而果斷的判決，使被告不再陷入困境中……在上一次的審判中，法官大人要求被告的第五個妾出庭作證。但我的妾寫信說，這個案子與她無關，所以她無法出庭作證，被告請求法官大人不要因爲她的拒絕而生氣。被告最近與父母親交換意見，考慮到判決的結果可能無助於原告回到被告身邊，而被告當初與原告結婚是爲了想生個繼承人，也許她拒絕認可原先安排的命運。在此情況下，未來任何的壓迫都可能產生危險與不可預知的後果。被告是個不懂法律的傻農夫，如果依照法律的條文被告必須與妻子離婚，被告願意遵守。如果 311
> 法律條文規定被告不應該離開這個妻子，被告也同樣的不敢與法律作對。被告只希望法官大人給予判決，而被告絕不敢反對法官大人的判決。同時，這個故意逃離丈夫並希望劃清家庭界線的女人，將會知道法律的力量。被告和他的整個家庭甚至包括他的兒子、孫子、曾孫，以及所有即將出世的世世代代都會永遠感激您。

上述是當事人自己的證詞，但供詞的書寫並沒有考慮到事實與論點的一致性。其次，兩邊都超出對自己案情的陳述。第三，起訴是種面對面辯論的方法，雙方卻在供詞中使用辱罵的語言。第四，雙方當事人都讚美法官並希望獲得支持（這個習俗在中國專制朝代崩潰前相當普遍）。最後，同時也是最重要的，雙方對於法律的強制力都不清楚。換言之，立法者和人們所想像的法律之間有相當大的文化與心理鴻溝。這個鴻溝並不是這個案例所特有，在大理地方法院與監獄的檔案中有無數類似的案例。雖然中國傳統家庭的完美典型已開始鬆動，但是多數人對傳統性別的認知原則仍然沒有絲毫改變。在許多人的觀

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

念中，不論什麼情況，婦女犯了通姦行爲就應該處以死刑。下列案例正說明這種看法：

案例：

Y是雲南西方劍川地區的居民。十七歲時結婚，他的妻子是童養媳，這是中國許多窮人家流行的習俗。她在結婚前與Y的父母親住在一起，Y的父親非常喜歡她。婚後這對年輕夫婦的關係相當好。當Y二十四歲那一年，政府強制徵收房子興建馬路，他家裏的土地幾乎都被政府徵收，房子也被拆毀。同年，他的妻子產下一子，他的母親詢問這個孩子是他父親的還是他的？（意指他的父親與他的妻子通姦）。家庭內持續產生爭執，Y懷疑他的父親確實和他的妻子通姦。有一天，這對年輕夫婦一起外出經過一片松林時，他殺死妻子並將屍體拋棄在山丘裏。Y回到家裡後告訴家人，他跟妻子外出到街上賭博，當賭完他想回家時就找不到她了。幾天後，妻子的屍體被人發現，她的父親控告他，結果Y被逮捕入獄並判刑九年。[2]

另一個案例，與上述案例的發展模式相似，也說明親屬關係的力量：

案例：

X女士是位年輕的寡婦，行爲相當放蕩，常與村子裡的男人
312 有不軌的行爲。她的伯父（父親的哥哥）是村子裡的村長，雖然X女士有自己的房子（她丈夫的父母親都已過世），但她不檢點的行爲嚴重影響到她伯父的社會聲望。因此，她的伯父雇人將她謀殺，後來她伯父以謀殺罪名被逮捕。

---

317 2. 關於此案例或其他案例的資料是透過訪問罪犯以及作者在華中學院的一位學生楊法官所提供。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

另一個案例是哥哥與妻子殺害弟弟的未婚妻。

案例:

這個家庭由兩兄弟與哥哥的妻子組成，弟弟和村子裏一位女孩訂婚，這個女孩卻還維持與另一名男子的私通關係。村子裡的人對這件事情四處閒言閒語，於是這個女孩和她的情人私奔到昆明。弟弟趕到昆明找她，並說服她回到村子。她和弟弟回到村子之後，她的父母親卻拒絕讓她回家。弟弟請求他的哥哥和嫂嫂接納她，但也同樣遭到拒絕。遭遇如此困難，弟弟想不出解決問題的方法，於是再次出發到昆明。這個女孩無處可去，因爲沒有人願意接納她，最後她回到弟弟的兄嫂家中，雖然哥哥與嫂嫂趕她離開，但她不走。於是他們用棍棒打她，她仍然不願離開。在多次毆打之後的某日黃昏，他們用刀子割下她的鼻子，讓她流血致死。哥哥和嫂嫂公開承認自己的罪行，並在法院中清楚說明案情。他們不但不認爲自己已經觸犯法律，甚至堅持自己的做法正確。在地方法院中他們各被判五年徒刑，但是他們決定上訴到高等法院以求減輕判刑。

這類嚴重的案情也發生在通姦的男人身上。

案例:

T畢業於村子裡的小學，他父親是個不識字的農夫。T畢業後留在田裡工作，他在十八歲時結婚，夫妻感情相當融洽。某年農曆七月，他的妻子回她瞎眼的母親家數日，她母親家還住著一位年輕的姪兒。有一天，一位年輕人闖入她母親家並企圖強暴她。瞎眼的母親叫年輕姪兒趕快去叫T過來幫忙。T趕到時看見那位年輕人正和他的妻子爭執，年輕人看到他後馬上逃離現場。T隨後追

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

趕過去，距離屋外大概一公里處，年輕人跳水溝時不愼摔倒在地上。T趕過來，二話不說就用刀子將他刺死。之後，T主動到地方政府自首，當他獲知以謀殺罪被起訴，並判刑五年時感到非常憤怒，因爲他認爲自己並沒有犯錯，T一再的說:「這樣的人該殺！」

313 在男性才有權力離婚或解除婚約的國家，女性爲了享有同樣的權力而可能導致犯罪，如下面案例所顯示，但這樣的情況對西方人而言是法理解。

案例:

這個案例與一對姊妹R和S有關。這對姊妹的父親是地方政府裡的小公務員，他因爲賭博而積欠許多債務，在變賣家裡所有財產後逃逸。這對姊妹自從被父親拋棄後，住在同一個院子裡的叔叔就開始干涉她們。R在十六歲時嫁給一個苦力，S和人訂婚但是還未出嫁。S十六歲時認識一位中學生，兩人並開始談戀愛。有一天她叔叔看到那位中學生送給她的照片。爲了維護家門名譽，在送S到她未婚夫家之前，叔叔曾嚴厲責打她。當S搬到她未婚夫家時，他們彼此的關係非常熱絡。但是不久之後，她的嬸嬸說了些她與那位中學生的閒話，她未婚夫的父母親於是將她趕出門。S跑到姊姊家尋求庇護，這期間S與那位中學生的關係變得更加親密，並且堅決要嫁給他。

但這是行不通的！在鄉下的習俗中，S只有等到她未婚夫死後才有可能嫁給那位中學生，因此S和姊姊計畫殺死她的未婚夫。某日黃昏，她們引誘S的未婚夫到姊姊家裡，兩姊妹合力用繩子把他勒死，並且在黑夜幕色的掩護下將屍體丟進河裡。

幾天後屍體在河堤附近被發現，同時也在屍體上發現S的圍裙。

兩姊妹都被逮捕，R被大理地方法院判終生監禁，而S則被判

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

處死刑。兩姊妹目前正在高等法院上訴中。

大理地方法院的法官告訴作者，當S被未來的公婆趕出家門時，她的未婚夫沒有做任何挽回的努力。在此情況下，她可以控告她未來的公婆，以便再次回到這個家或者取消婚約。如果控訴的話，她很有可能會勝訴。法官更進一步指出，依照法律，她甚至可以在解除婚約之前和那名中學生結婚。在最壞的情況下，她只需付出一筆賠償金便可以合法地獲得自由。但是她和姊姊都不懂法律，也就沒有機會採取合法途徑來處理這件事情。在村民眼中，她們是行爲不檢點的女人，但是她們絕不是愚笨的女人，因爲她們知道未婚夫死亡是解除婚約唯一正確的方法。

對人使用暴力是非常嚴重的問題，先前引用的案例支持了這樣的論點。沒有經驗的當事人在爭執時，總是傾向於以自己的方式來執行法律，所以「揍扁他」成爲一句日常生活中時常聽到的話。以下案例 314
也是常見的型態，雖然結果不一定都攸關生死。

案例:

W生長於農家，信奉伊斯蘭教，他父親曾聘請家庭教師教過他幾年古典文學。有一天他在田裡工作，看到鄰村的年輕人們企圖阻攔河流以便捉魚。但是一旦阻攔河流也就阻斷了流進他田裡的水源。他試圖阻止他們並產生爭執。幾個年輕人一起攻擊他，他使用手上的長柄大鐮刀反擊，其中一人被砍傷且生命垂危。那位受傷的年輕人幾天後死亡。W以過失殺人被判監禁五年。

血債血還的復仇也時有所聞:

案例:

N是位富裕農夫的獨子，他的學歷是高中畢業。1934年他父

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

親與他的大伯父〔即父親的大哥〕產生爭執。兩家爲了一塊大約十八畝田地爭執不下，在爭執最嚴重時，雙方各派四十至五十名男丁械鬥。N的舅舅以及舅舅的兩個兒子也都加入械鬥支援N的父親。械鬥中有許多人傷亡，N的舅舅的兩個兒子都在交戰中被殺（這起爭執發生在雲南東南方成康地區的小村落，地方政府曾進行干涉，許多細節並不清楚）。械鬥後不久，他的大伯父懸賞十萬元要N的人頭（因爲N是家中獨子，如果他死了，他大伯父的兒子將合法地成爲N的父親的財產繼承人。）當懸賞消息傳出後，N逃到昆明並進入警局服務。之後他轉到軍隊工作，他計畫能當上領導軍官，以便回到家鄉完成報復的目的。不久他升爲下士。有一天，他因過失被被一位上級軍官責備，同時也被卸除職務，於是他擅離職守。上級軍官找到他並說服他回到軍隊中，但是他卻刺殺了這位軍官後逃逸，後來他進入一家機槍製造公司工作。

這案子的主角目前因參與搶劫服刑中。

最後引用的這個案例清楚的說明，個人地位愈高愈容易採取報復行動，換句話說，更容易以自己的方式來處理法律。與這個現象密切相關的是，一般習慣中會利用公告的方式以感謝政府、軍隊、或民事法庭完成他們的職務（或職務中最值得誇耀的部分），或者藉由阻擾不熟法律的當事人以保護另一邊的當事人。這樣的聲明公告可以在今日中國內陸任何報紙中發現。底下例子取自1943年在大理發行的西雲南日報。

目前駐守在下關的XX地區陸軍兵團〔總部〕主任C先生，

315 他是一位非常嚴格管束士兵的軍官，廣受商人和人民的愛戴，此一事實眾所皆知，勿庸登報人再次提及。去年春天，登報人由於和本地的一二個壞蛋關係不佳，因而在本兵團司令部受到匿名的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

指控。所幸C主任馬上採取最嚴格的法律程序，主動調派所屬軍官調查事件眞相，並揪出隱藏在後面的眞正罪犯。C主任將整個事件交由軍事法庭的L法官審理，L法官是一位熟悉法律並且對人事具有獨到見解的法官。所有眞相在一次聽證會中獲得澄清……登報人一介貧窮，並長期任教於貧困的教育機構。如果沒有C主任的直截了當與盡責，登報人將因爲並未犯下的行爲而陷於萬劫不復，此爲對方恐怖的陰謀。登報人非常感激這兩位先生〔兵團主任與法官〕，但是很遺憾無以回報，登報人只能藉此公開聲明表達謝意。特此敬告各社會賢達。

登報人XX地區XX小學校長

三、

除了先前引用的案例外，還有許多關於法律程序的問題讓法律維護者深感困擾。我們先前已看過爲自己過度辯護所產生的困擾。另一項常見的困擾是有些原告儘可能控告更多的人。令人印象深刻的是，他們並不知道到底要告什麼人。一般的想法是：告愈多人，眞正的被告就愈難逍遙法外。另一個困擾是，有些原告認爲到愈多官方機構中提出控訴，就可獲得較好的法律審判，就像到不同的商店去比價，可以得到較好的價錢一般。因此，他們可以爲了同樣的商品而走訪不同的商店，以便獲得更滿意的價格。底下是筆者正要離開大理前所看到的一個案例：

一名農婦遭鄰居毆打，她在地方長官那裡控告施暴者，並獲得她所要求賠償三百元的判決。但她並沒有拿這筆錢，反而是到地方政府再次控告他的鄰居，這次她獲得四百元的賠償。幾天後，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

她再次到大理地方法院提出控告。法官在進行審判前問她爲什麼一再提出告訴，她反駁說:「你認爲四百元就可以治療好我的傷嗎？」(在法院中看來她並沒有受傷，身體也顯得非常健朗。) 法官請她出示治療費用證明，但是她沒有任何單據，甚至不知道什麼是診療單據。之後法官花了大約二十分鐘向她解釋，說明診療單是什麼，以及它對這個案子的重要性。但是第二次開庭時她仍然沒有提出醫療費用證據。她拉拉雜雜的說了一堆，並且說她被冤枉了等等，原來她完全不瞭解法官先前所解釋的事項。

316 或許透過教育與良好的溝通可以逐漸減少許多類似的問題。所有在內陸的法院都在從事某種程度的教育工作，例如最後一個案例所呈現的狀況。沒有最終證據顯示那些因素（教育與良好的溝通）可以減少犯罪，但教育確實會使更多人意識到法律的存在與意義，就像簡單的溝通，將可使人們在心理與文化背景的聯繫上發展得更爲一致。他們將逐漸克服困難，使現代中國法律不會與人們的生活脫節，也更能配合人們的需求。

至少就大理地方法院的檔案而言，相關指標顯示，鄉下人暴力犯罪的比例比其他類型的人全部加起來還高。作者將1939年至1941年大理地方法院與監獄99個犯人的犯罪資料列表檢視，發現99個犯人中有79人職業登記爲「農夫」(有別於商人、軍人與公務人員)，並且進一步發現79名農夫中有35人犯了過失殺人或謀殺，28人犯了身體暴力導致的嚴重傷害。

高比例的農民犯罪，其中一項原因是大理地區農民人數比例高於其他職業。此外，也可能是農民較少有鑽法律漏洞的機會，也或許是比起其他人，農民較少有機會上訴到高等法院。以國家目前通貨膨脹的狀況來看（價格是他們戰前水平的兩百至四百倍），農民想要上訴，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

金錢會是一個相當大的嚇阻因素。現在法院所索取的費用雖只比戰前的水平略高一些，但農民平均收入不像大學教授或公務人員可以付出這筆款項。底下的表格彙整三年來大理地方法院和高等法院的檔案，雖然這些是尚未定論的資料，但卻相當有趣。

1939—1941年大理地方法院與高等法院出現的新案例

	地方法院		高等法院	
	市民	罪犯	市民	罪犯
1939	171	45	315	66
1940	364	91	529	112
1941	301	96	415	114

新案例數目明顯的增加，但基於幾項原因，這項事實並未做出總 317
結：首先，不知道多少犯罪案例涉及犯罪卻沒有被起訴，因爲只有當受害者採取法律行動時才會起訴。再者，自從1939年著名的滇緬公路開通後，大理地區人口數急速增加，所以它只能和中國許多內陸地方比較。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十八章

一個中國城鎮的流行性霍亂†

問題所在：民衆在對抗霍亂時忽略西方醫學

318 西城位於中國西南方的雲南省境內，是個設有市集的城鎮，有8,000個居民，1942年春天遭逢一場嚴重的流行性霍亂襲擊。相對於同一區域內許多規模相似的社區，西城缺乏足夠的設備與能使用目前所知最好的西方醫學科技以對抗疾病的專業人員。流行病來襲的前幾年，社區中幾個最富有的家族出資建立了一座醫院和三所現代化的學校。醫院大約有20張病床、兩位合格的醫師、一些助理護士，並安排有護士訓練課程。三所學校中有兩所是男女合校，總共有來自西城和其他社區約1,400名學生就讀。此外，社區中還有一座教會學院，包括中國和外國的教職員，它在對日抗戰期間爲免於日軍破壞而遷移到西城。

第一個霍亂病例被發現後，所有單位馬上採取行動。學校首先動員學生散發海報傳單，提供詳細的資訊和實質的措施以控制疾病的蔓延。醫院也提供設備給罹患霍亂的居民，並將病床免費提供給付不起醫療費用的窮人。

---

† 本文原收錄於Benjamin D. Paul編輯的*Health, Culture and Community: Case Studies of Public Reactions to Health Programs* (1955)一書，版權爲Russell Sage Foundation所有。本文經出版社同意刊出。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

流行病擾亂了居民的生活，相關單位耗費龐大的精力對抗疾病。儘管如此，卻沒有人使用醫院免費提供的現代化醫療服務。護士們甚至必須到街上要求路過的行人採取必要的預防和治療措施。同時間，死亡率持續暴增。在流行病趨於緩和時進行的一項統計，5月10日至6月10日這一個月當中，西城將近200名居民死於霍亂；這是個相當驚人的災禍數字。

當疾病已經迫切威脅到生命或健康時，爲什麼西城人不使用快速有效而免費的醫療服務？他們究竟採取什麼樣的措施？他們選擇的方法到底顯示出民眾在處理危機時，文化具有什麼影響？

時代背景

西城對抗流行性霍亂[1]

西城位於海拔6,700英呎，一邊臨湖一邊臨14,000英呎的高山，距 319
離滇緬公路約一天的腳程。居民多數務農，稻米是最主要的農作物，不同形式的交易也普遍存在，市集交易是西城經濟的主幹。西城地區的交易類型包括定期市集的地區性交換，以及和外界的大規模商業貿易。

西城沒有城牆，只有一條連接南北的大路，其中有許多條間距不等的東西向馬路穿插著。幾年前興建了四座大門；大路兩端各設立一個門，另外兩個門設在東西向道路的盡頭。城鎮最大的區域在夜間封閉，並有一組更夫負責巡邏。然而，西城人的行動並不會被那些大門所監禁。城鎮外至少有九個明顯的小聚落，每個聚落稱爲村，四個大門、每一條街道、或者街道圍成的區域也都稱爲村。

1. 此一個案研究的資料引自Hsu (1952a)。西城是假名。 331

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

居民的族群來源是個懸而未解的問題。城鎮和它的轄區及環境四周的村子都各有傳說，指出他們祖先從中央省分遷移到雲南。地名大多取用原居住地的名字，如以前的國家首都「南京」。很少系譜記錄他們的祖先來自安徽省，不過，居民皆相當驕傲地宣稱自己來自中國。

西城人強調性別間的差異。他們謹慎地監視未婚婦女的童貞以及婚後的貞操。對祖先的祭祀已經制度化，不僅地方上有權有財的氏族建立家廟，連許多平凡的氏族也紛紛建立屬於自己的家廟。每個家庭根據地理風水來選擇好的墳墓地點，因爲人們相信墳墓的風水會影響家庭內後代子孫的興衰。專制時期北京皇帝授予的官勳仍受到高度尊崇，沒有實際的官勳時，也常以虛構的方式代替。西城居民所做的這些事情不僅是中國文化的一部份，同時也堅持他們比中國其他地方的人更中國。

和中國其他城鎮不同的是，西城擁有相當多富有家族。許多家族不僅在地區上具有聲望，甚至在省級的城市和昆明亦是如此。因此，
320 西城有中國常見的三個社會階層：少數的上層階級，人數稍多的中間社群，和佔絕大多數的下層階級。不過，階級之間的區分模糊；首先，富人和窮人彼此見面交談是社區運作的一個過程。此外，許多窮人宣稱與許多富人家族間有共同的祖先，因此祖先崇拜的重要性勝過階級差異的意義。

人們如何應付霍亂

在中國各地，霍亂是大家耳熟能詳且畏懼的流行病。當霍亂在1942年春天襲擊西城時，劇烈地改變了整個西城社區的面貌，送葬隊伍成了社區常見的景象。剛開始，許多喪家還負擔得起場面浩大精心設計的送葬儀式。但不久之後，所有送葬儀式都變得草草了事。在流行病

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

肆虐之前，晚間的街道常常擠滿了人潮，現在則變得相當冷清；除了製作棺木的木材店之外，只剩下漫漫長夜的漆黑與寂靜，甚至白天也少有人走動，幾乎呈現廢棄狀況。人們變得沈默與沮喪；無疑的，所有事物都被這一場流行病所擾亂，人們想盡各種方法並願意付出一切代價來消除它。

西方醫學對霍亂早已發展出相當有效的診斷與預防方法。弧菌(vibrio comma)的病原學已廣爲人知。最初的傳染源來自排泄物的污染，這可以用顯微鏡進行檢驗。傳染方式、潛伏期、傳染階段也都已眾所周知，控制的方法主要是嚴格維持環境衛生以阻止疾病的傳染，並對帶菌者進行檢測與隔離，同時對所有遭受污染的物品進行徹底消毒。

西城透過社區裏的現代醫院和學校執行西方對抗霍亂的方法。當流行病開始傳染時，一位畢業於哈佛醫學院(Harvard Medical School)負責管理教會學院醫護室的美國籍傳教士，發表一篇特別演講，訓勉全體學生達成預防與治療的目標。學院行政當局也告誡學生應該採取嚴格的衛生預防措施，避免生食和食用暴露在蒼蠅下的食物、也不要喝未煮沸的生水。此外，安排學生和教職員接受預防注射，因爲預防注射是當時普遍認爲相當有效的預防方法。

醫院和當地學校也加入防治行動行列。首先，醫院以實施注射爲主要前提。接著，派遣護士們到街上進行免費預防注射。醫院的病床隨時提供給罹患疾病的人，無法支付醫療費用的窮人則完全免費。雖然醫院病床數量有限，卻仍預留可使用的床位。

當地學校對於預防措施的宣導更是不遺餘力。他們在城鎮各處展示大型海報；其中一張海報畫出幾位顧客正在滿佈蒼蠅的攤子邊吃東 321
西。另一張海報則畫出使用中的露天廁所和幾個人的嘔吐動作，還有成群的蒼蠅在他們的糞便和他們吐出的痰上。海報下方寫著：「蒼蠅在這兩個地點帶著霍亂病菌從一個人傳播到下一個人」。第三張海報將蒼

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

蠅的結構和霍亂病菌的圖片放大，加上詳細的科學簡介，說明病菌是如何傳播以及用什麼方法可以阻止病菌的傳播。

西城人對流行性霍亂的反應相當積極，但他們是依循自己對霍亂病原與對霍亂治療的認識採取行動，而不是採取學校和醫院的方法。西城人普遍認爲霍亂是由神明派遣的致病靈魂所帶來，人們必須藉由道德行爲與祈求來贖罪，如此神明才會將致病靈魂撤離。另外，致病靈魂可以藉由符咒來預防。人們最先採用也最重要的方法是陸續舉辦需要精心策畫並耗費大量金錢的祈福消災法會。法會在鄰近不同的地區陸續舉辦，主要雇用法師和其他宗教專家來作法。最短的儀式持續一天一夜，最長的則長達六天七夜向上千個神明祈求賜福。在流行病肆虐期間，共舉辦了19場祈福消災法會，法會的支出費用大多來自民眾的小額捐款。

在祈福消災法會中，道士祈求神明寬恕人們的行爲不檢，並且訓誡民眾要嚴守道德。祈福消災法會雖然在西城幾個重要地點辦得有聲有色，但是法會並不是西城人對付流行病的唯一對策，居民也採取許多其他措施以保護個人或社區免於病痛的侵害。

許多由個人提供的當地治療方法與處方成了大眾的醫療資源，這些處方以手寫或印刷成廣告單的方式在城鎮每個地方流傳。有些處方是由草藥配製，這些草藥引自一本專爲受西方訓練的中醫師所準備的書籍《中醫藥典》。其他處方則建議服用藥丸或藥粉等成藥，認爲它的效果不亞於針灸治療。那些公開的傳單有的簽署眞實姓名，有的則留下「退隱老者」或「軍中著名醫師」的名號。

在城鎮中到處張貼道士或其他人以道德戒律訓誡民眾的告示，以淨化他們邪惡的想法和行爲。那些告示也強調要保持街道和小巷的清潔，避免動物四處排泄和隨意堆放家庭垃圾。那些訓誡清楚指出：「耳
322 聞不如眼見，多食不如多想」。提醒人們「塵世本無波，困惑因人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

心」。但人們並沒有受那些公告所約束。當地領導人透過與地方警察合作營造出保持社區潔淨的強烈動力以取悅神明。從豆腐和馬鈴薯、到肉類和魚類，許多種食物都有禁食的禁忌。

西城人流行將手掌形狀的仙人掌懸掛在家門口，並在大門門楣與牆壁間撒石灰粉末，個人則隨身攜帶黃色的護身符。手掌形狀的植物在中國的名稱是「仙人的手掌」(fairy-palm)。一般相信，流行病是因邪惡的致病靈魂所引起，神仙的手象徵更高一級的神明將擊敗致病靈魂。撒石灰則是居民最近的創舉，因爲居民觀察到教會學院和醫院都將石灰粉撒在地板上消毒病房和戶外，人們雖然採借這種措施，但是對它的實際功能卻不理解。西城人大多使用護身符，而中國使用護身符的歷史已久遠到記憶所不及。

人們從神明那邊獲得處方並喝下「神水」(fairy water)以預防或治療疾病。在廟宇請求神明治療所獲得的處方通常是香火燃燒後的灰燼，帶回家後將這些灰燼配水服用。西城大部份「神水」來自社區南方十英哩處的一個岩洞。這座岩洞名爲九女神泉，據說只有在流行病肆虐時才湧出泉水，平常則乾涸無水。整個流行病肆虐期，這裡的水用馬背搬運到西城每杯賣五十分錢，不過並不是所有的「神水」都來自這個特殊的岩洞。居民也喝在廟宇前臨時安置香爐中的水，人們也將它稱爲「神水」，因爲香爐是人與神聯繫的地方，所以「神水」具有藥效。

從西方觀點來看，當地對抗流行病措施的效果差異很大。例如對許多食物的飲食禁忌，雖然被強加上超自然的理由，卻可以適時制止流行病的蔓延。新鮮水果和蔬菜的食物禁忌也有助益，因爲人們吃水果通常不經清洗或不削皮便吃；在烹調前習慣到受污染的溪流中清洗蔬菜，有時甚至還生吃。對肉類和魚類的禁忌也是基於類似的觀點，因爲肉類、湯、馬鈴薯都是霍亂菌生長的媒介。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

當地的其他措施，例如祈福儀式、各種法會，以及道德戒律等，雖然對流行病未必具有明確的療效，但是都有助於穩定深受疾病侵擾的社區與人心。不過，有些措施可能導致與預期相反的效果。例如當地治療霍亂的〔傳統〕方式之一，是切開霍亂病人的指尖放血，這樣
323 的行爲可能導致更嚴重的感染，並且使往後的治療變得更爲複雜。喝不乾淨容器所裝的「神水」，也可能增加感染機率。

當地處理流行病的措施可以依據下列三個範疇予以彙整：1.可能產生助益者；2.其結果對流行病沒有直接助益者；3.有害的部份。下表是依照上述三種分類的不同處理措施。

採取的措施與效果

所有採取的措施	當地人的理由	根據西方醫學理論的療效評估
禁食馬鈴薯、碗豆、蘿蔔；所有已酸臭的水果、蜜餞、麵粉、鮮肉、鮮魚、南瓜、茄子等	可取悅神明 可避免腹寒	禁食肉類和馬鈴薯抑止桿狀弧菌的成長和傳播。其他食物禁忌既無害亦無助益
禁止人與動物隨地排泄	爲了神明而必須保持空氣和地面乾淨	普遍改善公共衛生，可以緩和流行病
強調道德	淨化心靈以取悅神明	與流行病沒有關連
祈福消災法會	集體求神寬恕	人群聚集助長疾病傳播
大門掛仙人掌、牆壁和門貼符、門前撒石灰粉	可抵抗致病靈魂	與流行病沒有關連
醫藥處方	可治療和預防霍亂	有些有害、有些有益、有些可有可無
喝神水	可治療與預防霍亂	可能增加感染的機率

無疑的，許多地方上的風俗是基於有確實根據的知識。但是，人們混雜使用這三種措施，並且求助於從醫學角度來看是錯誤的治療方

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

法，在他們的心中顯然並沒有區分「非科學」與「科學」治療。當西 324
城人的態度逐漸朝向現代措施時，這樣的結論更值得進一步強調。例如由當地警察確認居民將街道保持得比以前更乾淨，並且執行不吃肉類的禁忌，以及參與祈福消災法會。同樣的，由人們提供作爲公眾醫療資源的處方，明顯地將西方和當地的特效藥混用在一起。但是大部份人除了不使用現代預防與治療方法之外，也不使用現代醫藥與當地措施結合的治療方法。

人們對自己的舉動之解釋

流行病過後，筆者在當地教會學院擔任教師，我訪問了31位西城居民，試圖了解他們對流行病一連串反應背後的原因。所有受訪者都有相同的基本概念，他們認爲現代醫療措施對付流行病雖然明顯有效，但不是唯一的方法，更不是最重要的一種。大部份受訪者在祈福消災法會捐很多錢；其中幾個人還在法會中擔任重要職位；許多人使用護身符、民間處方以及其他傳統措施。一個人接受注射後要求他所有的孩子和孫子接受免疫注射，同時他也在法會中擔任工作人員，他解釋說:「畢竟，人有可能無意間冒犯了神明」。另一個接受預防注射的人也在法會中擔任工作人員，因爲他的父母要他去法會幫忙。一位小孩受到疾病感染，在注射後病情好轉，所以他的母親帶著另一個孩子來接受注射。另一方面，不管孩子是否在學，許多父母都拒絕預防注射，並且幾乎不使用其他現代醫療措施。

一些人以「很痛」爲由拒絕接受注射，這是最常聽到的理因，事實上，這是避免尷尬的客套話。在嚴重的疾病發生時，當地人大多毫不猶豫地讓針灸醫師將銀質長針深深插入他們的身體，那些針不但不銳利也沒有消毒。另一個不接受注射的原因是「沒時間」，或者不方便。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

西方治療技術的限制

爲什麼西城人將現代醫療措施與傳統醫療混在一起，或甚至全然拒絕現代措施？將中國農夫視爲「不理性」或「前邏輯」(prelogical)的看法並不恰當。西城和所有社會一樣，個人的行爲都遵循著文化的傳
325 統原則。一般在西城長大的人，他從身邊周遭人群中學習如何觀看這個世界，大部份人心中並沒有對「自然」和「超自然」進行清楚的分類。超自然力量被視爲法力無邊；只有在西方或西化的社會中才存在不是「自然」或「科學」便是「超自然」或「巫術」的區分方式。

西城人沒有區分這兩種因果關係，這並不意味著他們的心智秩序有別於西方，並不意味著他們「缺乏邏輯」，而西方社會的人就具「邏輯」。在這兩種社會中，個人判斷任何措施合理或是否符合「邏輯」，不是基於他自己純理論或抽象的「理性」分析，而是基於文化提供關於病因和治療效果的基本前提。如果他的文化強調「科學的」病因與效果，他將會傾向於以這樣的標準判斷事物；如果他的文化假定所有發生的事情都是超自然力量運作的結果，不可避免地，他將以這種方式來看待事物。總之，扮演決定性角色的是文化而不是個人。

西城人處理流行病霍亂時很少依賴注射和其他科學措施，因爲他們是在與西方完全不同的文化環境中成長。在這樣的環境背景下，少數受西方教育並與西方社會接觸過的人，即使懷疑民間療法的效力，但爲了維持在社區的地位和受到的尊重，他們必須跟進〔傳統的步調〕。這就是爲什麼他們一方面提倡並支持現代醫學制度，同時也會對傳統療法做出許多貢獻。

因此，西城人在處理流行性霍亂時，遵守禁忌和舉行法會合乎他們的文化邏輯，正如西方科學看待注射和入院治療是理所當然的一樣。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

換句話說，這兩種方法採行的診斷和治療方法都是由文化所賦予。在西城文化的哺育下，他們學習關於鬼、致病靈魂、神明、懲罰和個人命運的概念。他們將大部份預防與治療工作交由他們文化中的專家——道士——來執行。在不同文化但情境相似的情況下，西城的歐裔美國人與受西方訓練者，則必須學習細菌、醫院、醫學與注射的概念。他們認為治療和預防重擔必須落在他們文化認定的專業醫療者（醫師和公共衛生工作者）身上。

在所有例子中，偏好巫術宗教或致力於發展科學，其選擇並非由個人來決定，而是文化；個人遵循他們的文化條件而採取行動。1942年的西方醫療人員絕對相信霍亂預防注射的效果，雖然現在認為這種 326
方法並沒有多大益處。文化強化了具決定性的信念，這與治療的客觀效果無關。

西城的居民和其他地方的人都不會拒絕所有新東西。但是當人們從其他文化採借的新東西，他們總會重新加以詮釋，並將它修改到適合他們預期的架構。這就是為什麼村民不是拒絕現代的科學措施，便是將它與當地的措施混在一起。傳統上，當流行性霍亂或任何其他突發事件（如旱災），人們總會以所有可使用的措施來面對問題。但在西城人的文化傳統中，現代醫學和醫師並沒有明確的角色位置。因此整個流行病肆虐期間，對水果、肉類和魚類的食物禁忌，對他們而言是以具有取悅神明的意義來思考，而不是以現代科學預防角度考量。在房屋內牆以及門楣前將石灰粉撒成半圓形也都是基於相同的理解。西城的老人家指出，幾十年前村民看到醫院將石灰粉當成消毒劑使用後，便開始採用這種新預防措施。對於使用仙人掌以驅趕致病靈魂的人而言，他們自然而機靈地採用這種新措施以達到相同的目的。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

啓示

中國人生活中的科學與美國人生活中的巫術

一般而言，西方社會對理性解釋和理性行爲給予相當高的評價。但是稍微回想一下，便會發現不同形式的巫術也普遍流行於西方世界，甚至在當代美國人的生活中，「科學」的想法在其思考過程中僅佔小小的部份。歐洲農夫和美國鄉村社區仍然維持著「巫術」信仰。巫術思考的普及情形可以從大量發行的占星雜誌、美國與歐洲心靈教堂(spiritual churches)的興盛，以及墨西哥和其他拉丁語系國家人民上教堂做禮拜者的功利性期待等事實中獲得證明。

但是，在意識層面，不同文化對巫術與科學間的相對重要性有不同觀點。在這一點上，西城和美國城市呈現出強烈對比。在西城文化中，當地人對靈魂和宗教人員、傳統藥方和草藥保持尊崇的態度。在這樣的文化中，現代醫療若要成爲地方的醫療資源，必須與靈魂、神水和草藥競爭。

另一方面，美國文化相信科學和技術可以對每件事情提供答案。西城對超自然力量和宗教人員的敬意，在美國則由科學與技術擁有。因此，相信機運、符咒、護身符和占星術的人在美國都以略帶歉疚的
327 方式進行。他們不是聲稱這些東西只是好玩，就是指其爲微不足道，或是採取相當謹愼的態度來面對它。但是以科學角度看待這些事情的美國人就沒有這樣的問題。

基於這種認知，我們就可以理解爲什麼美國會有這麼多廣告都掛上科學之名。如以牙醫師使用的鏡子造型製作出來的彎角牙刷，或者由「醫師進行的全國性研究」背書的香煙等等。但並不是所有廣告都

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

是誠實而合理。例如，1948年芝加哥的威利安公司(Vrilium Products Company)賣出5,000支單價300元的「治療筆」。該公司的文宣說每支治療筆都含有「威利安觸媒鋇氯化物」(vrilium catalytic barium chloride)，保證「釋放出具有療效的放射線，以減輕燒傷、扭傷、局部傷痛、鼻竇炎、血液失調等各種疼痛」，其顧客包括許多非常著名的人物。1950年依「純食物與藥物法」(Pure Food and Drug Act)，該公司主管被起訴，大約有70個來自不同行業的人願意出面爲被告作證。當該公司負責人被判有罪後，一名企業家以1萬元購得該公司的商標和股票。

對大部份美國人而言，神秘的現象必須以原子、中子、磁場或其他現代科學等可接受的概念來加以解釋。相反的，當飛機第一次在夜晚飛越中國北部，也是筆者的故鄉時，村民們互相討論並獲得一個結論，認爲那是非常神奇的神明現身，於是他們趴在地上膜拜。無疑的，中國以往主要憑藉著經驗知識，但是許多當代美國人也仍然相信神秘事物，例如美國德州人在最近一次旱災中，和西城人一樣求助於超自然並舉行祈福法會，不過這樣的現象在美國已不再是全國性的現象。因爲大多數人都採取西方科學方法，僅有少數中國人仍持續關心這樣的現象。

中國西城和美國城鎮居民之間的相似及相異處相當明顯。他們的相似處來自雙方對新刺激所採取的反應，都是藉由對事物的再詮釋，或加以修改使新事物適合原本的習俗。相異處則在於構成「已知習俗」的成份不同；在西城，對疾病治療與預防的科學措施必須放在當地靈魂、禁忌和草藥醫師相同的治療觀念上。在美國，任何化學混和物、治療者、新概念和物品，凡是將事物包裝成「科學」的智慧產品，或者宣稱是在可以精確測出百萬分之一英吋的精密實驗室生產的產品，便會變得暢銷。因此，我們可以推論，在美國，巫術要獲得民眾的接

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

受，必須裝飾成科學的外貌；在西城，科學則必須披上巫術的外衣。

328 介紹西方技術給非西方國家的人民

在西城文化中，對抗疾病的神秘宗教和美國文化的科學方法一樣，有其穩固的地位。像這樣的社群，我們要如何使他們接受新式醫學技術和其他概念呢？

變遷的可能性決定於多變的環境。首先，個人與所屬社會分裂會比社區接受變遷來得快。如果西城居民遷移到美國大都會，將會贊成美國人對於自然與疾病治療的概念。雖然他不會改變所有先前的想法與習俗，但是他將會比家鄉的人更能接受科學預防與療效的概念。他將很快地確信他能接受新觀念並採取行動，並且不必害怕失去家鄉鄰居對他的尊重。

再者，科學的產物如果未涉及生存問題時，比較容易被接受。例如相較於馬車，中國農夫比較喜歡搭乘火車或巴士，也比較喜歡以電話和郵件做爲溝通的方法。但在另一方面，農業科學技術的新發明則比較沒有受到農夫的信賴，因爲他們所有生計都仰賴下一年度農作物的收成。因此，當經濟盈餘愈少時，嘗試新技術的可能性也就愈小。

第三，〔如果〕新的要素沒有影響現存社會組織，甚至能很容易地融入當地的習俗，可能遭遇到的抗拒就很小。因此，裝飾品可以由一個文化自由地傳入另一個文化，很少人會排斥西方的的槍砲而繼續使用他們的傳統武器。但是，機械化的抽水機在中國農村就不太普遍，主要是因爲中國農夫並不習慣使用抽水機後必須重新適應的合作方式。

第四，許多西方技術改良所需要的企業規模和組織營造，已經超越了個人或幾個社區的力量〔所能負擔〕。中國週期性的旱災和飢荒困境，無法由少數社區來解決；不像〔美國〕密西西比河的洪水氾濫，可以由一個村或一個州獨力整治。這也牽涉到強大的中央政府是否具

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

有協調及整合地方差異的能力。過去中國和日本的工業化速度並不相同，便是因爲日本具有強大的中央政府，相較之下，中國政府卻像一盤散沙。

第五，人們自願地與外國接觸，或是由於政治壓力和軍事征服， 329
〔這兩種不同情境所產生的結果〕會產生很大的差異。透過政治壓力和軍事征服，接觸的衝擊可能與其他情況相當不同，這一點和本章所討論的主題比較無關，因爲人們的「選擇性」(selectivity)受到影響；當獨裁政府強迫西化，或者兩個社會之中一個比另一個明顯落後時，都可能發生這種情形。例如，中國雲林省政府健康委員會強迫所有人在街上列隊接受傷寒和霍亂預防接種，居民爲了抗拒這項命令而躲得遠遠的。因爲執行失敗，這些強硬措施很快的被放棄。相反的，在非洲的英國殖民政府命令民眾清除樹叢，或者遷移采采蠅(tsetse fly)*活動區域內的村莊，以消滅蒼蠅所導致的疾病。因爲它明顯產生效果，所以這種方法目前仍被繼續採用。

然而，最終結果的差異並不如立即性的成功或失敗所顯現的那麼大。〔有些變遷的〕立即結果雖然可以產生明顯的助益，卻也可能因爲透過殘酷的方式或忽視當地原有文化模式而強行改變，在此情況下，這些變遷雖然明顯有益當地民眾，卻可能導致〔民眾〕情緒的困擾。因此，如果民眾後來可以自由選擇時，那麼即使是有益的變遷，〔民眾〕也可能會在心理上聯想起前述接觸過程所出現的困擾、不愉快，並因此而否定〔新的要素〕。自願接受變遷比強迫變遷更具持續性。

這樣的討論使我們認識到〔文化〕變遷與情緒〔發展〕間的兩個現象。人類行爲總是受情緒左右，而且所有文化實踐過程也都蘊含著情緒的意義，〔如果〕降低對個人情緒的干擾，變遷將比較容易被接

* 【譯註】采采蠅爲熱帶非洲蠅科昆蟲，會透過叮咬人及大型動物而傳播疾病。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信：186 0502 2458

受。在另一方面，當強烈的情緒無法避免時，如果可以將那些情緒加以轉化去支持〔變遷〕計劃，而不是去反對它，則變遷反而可以加速。

第二項考慮是延續第一項而來。雖然正面情緒有助於支持變遷，但是當他們對變遷的需求過於強烈、態度過於強硬，或者期待過大時，也可能妨礙變遷的機會。全世界的人都發現變遷很討厭而麻煩，連西方的都市人也不例外。大部份西方人都知道如何以科學和工業技術尋求改變，但是任何試圖針對家庭生活、宗教制度、政府型態或休閒和飲食習慣的改變，如果沒有遭受到持續反抗的話，也會遭遇到相當冷漠的對待。希望在科學與工業方面有所改變，這已是生活方式的一部份，但深植於社會、宗教、政治和個人習慣的部份卻不輕言改變。

330 西方人在非西方國家進行變遷時必須記住，對經濟低度開發、營養不良、飢荒和流行病等嚴重問題拒絕變遷的原因，都與當地的社會、宗教、政治和個人習慣有關。在這種情形下，任何正面攻擊傳統習慣、或堅持當地人應當支持新技術、新概念並放棄他們舊有的習俗，這些措施注定會失敗。

筆者在1934年至1937年在北京協和醫學院附屬醫院從事醫療社會工作時，看到許多醫學失敗的例子。醫學院雖然提供醫師接受完整的西方傳統訓練，但是西方傳統訓練中並沒有訓練醫師意識到病人有不同的生活模式，這種生活模式通常會干擾醫師引介的概念和治療程序而導致治療失敗。中國傳統和絕大部份人類社會的傳統中，生病的個人會試著使用各種不同治療方式，如果他無法自行接受治療時，治療將成爲親屬們的責任。對中國人而言，同時給三或四位醫師看病、同時祈求幾個不同的神明保佑是稀鬆平常的事。因此，當病人看西醫或者到醫院時，他們並不覺得被醫師或醫院所束縛，但是西方病人便會如此覺得。一次就診便治好他們的病痛，這是最好的情況，如果沒有治癒的話，他們將無怨無悔地看另一個醫師或拜另一間廟，後者也隱

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

含了再看一次西醫的意圖。然而，面對這種情況，受美國訓練的中國醫師有時會對這樣的病人發火，嚴厲指責病人甚至拒絕再爲他們看診。醫師並不明白他們的工作是從事西方模式的治療，並試著讓病人接受西方觀點，而病人是否接受此種西方醫療方式，牽涉到他們在社會和心理進行重組的過程，這樣的過程不可能在醫師簡短的命令中完成，同時無法在醫病互動脈絡中獲得。

人們習慣求助於不同的醫師或任何可以幫助他的醫療資源，對他們而言，只求助一名醫師或僅僅接受一種治療概念，將會造成不習慣和混亂的局面。現代醫學工作者由於主張全有或全無，認爲當事情發生時人們不是完全地退出便是抵抗到底，因此對他們自己努力的目標產生危機，包括社會和意識型態衝突。在其他例子裏，引介新事物反而招致反效果。

本文提到個人接受或拒絕西方醫學的眞實情形，這樣的情形牽涉到整個社區對新式公共衛生措施贊成或不贊成的反應。如果改革者以客氣和謙虛的態度來提倡他們的想法，並且把他們所推廣的概念提供給當地做選擇，而不是把它當成是當地人獲得拯救的唯一道路，他們將會發現成功的機會可以顯著增加。

摘　　要

1942年當一場嚴重的霍亂襲擊中國〔雲南〕的西城時，當地居民 331
基於他們傳統中對病因與治療方法的理解與措施，耗費大量的精力與金錢，使用傳統的民俗療法來對抗疾病。大部份人忽視城鎮中可供利用的西方醫學設備，也沒有持續的使用。如果我們理解西方人對「巫術」和「科學」之間的區分與中國鄉村不同，那麼居民的行爲便易於理解。文化教導他們超自然和道德在病因與治療方面扮演重要的角色，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

而且他們也堅信自己的信仰。另一方面，一般的美國人則被教導同樣強烈而絕對的信仰科學，並且大多會贊同任何以科學形式出現的各類概念和技術。人們對新事物的反應總是遵循文化傳統所隱示的前提，這樣的瞭解將有助於我們將西方的新知識或新技術介紹到非西方國家。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十九章

中國人的親屬關係與行爲†

研究中國的學者在研究方向上大多呈現前後兩極化的傾向：在共 332
產革命之前，研究主題大多集中於純東方式的傳統中國社會。甚至當他們注意到〔中國社會已經有〕一些改變時，仍然特別注意不容易產生改變的原因。1949年後，西方觀點逐漸趨向另一極端，他們認爲中國人所有的傳統方式，都在一夕之間被新政權摧毀。

這些觀點不吻合我們對人類行爲的理解。歷經幾個世紀的發展，每一個文化或多或少都會有所改變——問題是有些文化變化的腳步比較快，有些文化則比較慢。整體而言，中國文化的變遷比西方國家慢。因此，雖然馬可波羅(Marco Polo, 1254–1324?)曾對中國的文化成就感到無比驚訝，但是到了十九世紀上半葉，中國(Middle Kingdom)不僅在生產力上遠遠落於西方之後，對西方的入侵也束手無策。從那時起，不論在科學或科技、現代政府或教育，甚至在藝術與文學方面，西方都已居於世界領導地位。

爲什麼有些文化的改變日新月異，有些文化的變遷卻有如牛步，要回答這個問題並不容易。但是，只要我們總是以完全改變或是毫無

† 本章原出版於 *China in Crisis, Vol. 1, China's Heritage and the Communist Political System*, Ping-ti Ho and Tang Tsuo (eds), Chicago: University of Chicago Press, 1968, pp. 579–608.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

改變的〔二分法〕角度來思考問題，而不是在比較的基礎上開始徹底檢視每一個文化以什麼方式做了多少改變，則我們離問題的解答還非常遙遠。

同樣的，如果只是將注意力集中在瑣碎現象而無法提升到更高層次，我們或許只會看到一些事件的近因與表層意義，而無法發現文化變遷與延續的完整模式。

接下來，我將分析共產制度下，中國人的某些行爲面向和它們彼此間的關連，同時追溯它們在中國人親屬體系中的起源。我對這問題的想法受到在本研討會上發表的論文所激發。[1] 舒曼(Franz Schurmann, 1968)分析當代中國的紅衛兵(Red Guard)運動時總結說，他們攻擊的對
333 象是菁英黨員，而非敵人與官僚體制。這個說法到目前爲止是正確的，但是他只告訴我們毛派(Maoists)對X而非對Y或Z採取行動，並沒有問一個較重要的問題：X、Y和Z之間有什麼關係，或者X、Y、Z這邊與A、B、C那邊的關係是什麼（在全部圖像中何者是最重要的因素）？對諸如紅衛兵這種與眾不同的現象，獲得立即目標之部份想法很重要，但除非我們嘗試結合發生在政權中較大與較長久的事物去評估發生的事件，否則我們的描述仍是互不相關，或者無法說明中國社會與文化的中心特質。

此外，舒曼也忽略了親屬關係問題是北京中國領導者關心主要的重點。他寫道：

> 親屬關係是爲了維持權威永續存在的一種組織原則。如果某

356 1. 關於這個假設的國際研討會於1966年8月20日至29日在奧地利Burg Wartenstein舉行。19位參與者（16位人類學家及3位社會學家）都個別發表文章去批評、修正或充實這個假設。其結果已經出版在Hsu(1971d)。【譯註：本章註腳1–3在英文原著之位置有誤，此處已予以訂正。】

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一個縣的「富裕農民」有親戚關係而且主動追求親屬紐帶成就（透過親屬間的聯姻），而且如果一個省的黨幹部同樣有親屬關係，這樣的話，組成中國社會最古老的家族主義原則仍然具有強大勢力，而且實際上並沒有太大的變遷。我們很明顯的並不確定這一點。但是就我所知，至少在1950年代早期，以親屬關係爲基礎的組織團體，並非共產黨革命行動的目標，而它在文化革命期間也從未被提出。（頁541）

我不同意這些觀察所蘊含的狹隘親屬觀念。我認爲目前攻擊黨菁英的現象必須放在更廣的脈絡加以檢視。這個脈絡和親屬關係在中國社會具高度重要性有關，而共產黨領導人決定要改變這個社會。因此，爲了要透過快速的社會重組和工業化建立現代化國家，中國政府一個較大而長遠的目標是要減弱親屬關係的力量。因此，紅衛兵目前對於黨菁英的攻擊，只不過是沿著這個方向跨出第一步。

和舒曼相反，我相信親屬關係在今日中國仍是非常實際的問題。舒曼所說的「至少在1950年代早期，以親屬關係爲基礎的團體組織，並非共產黨革命行動的目標，而它在文化革命期間也從未被提出」，這個事實無法證明親屬關係不重要。外表很容易誤導〔我們的判斷〕。即使舒曼提出這些事實，本文的主要工作是要證明影響親屬關係起源的重要要素仍然在運作著。我們的工作是要確認這些要素，指出它們的角色，並將中國大陸最近的發展和先前的現象併行討論，以便有更好的基礎去預測未來發展。當然，這種作法只不過是遵守科學的基本原理：根據已知去解釋未知。

結構與內涵

我的第一個觀點是必須從人際關係去尋找主要的影響因子。不管 334

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

是在政治、經濟或宗教方面，人類行動的首要目標是要引發、建立、維持或者摧毀人際關係。基本的人際關係是由二個人組合而成的關係鍵(dyad)。複雜的人際關係是基本關係鍵的相乘和排列組合。因此，父母和未婚子女組成生物家庭，和數對已婚配偶共同居住在同一個家屋的聯合家庭(joint family)相比，生物家庭的結構較小而且不同，就如具有裝配線的大工廠，比客廳即工廠的家庭小企業，結構較大而複雜。

結構是關係鍵的一種組織，每一組關係鍵本身有一套獨特的互動模式，因此夫妻關係鍵的互動模式，基本上和母子鍵不同，而這二者又都和勞資關係鍵不同，這些不同的互動模式稱爲屬性(attributes)。如果涉及一個以上的關係鍵，那麼它們各別的屬性會彼此影響，透過重組、協調、修正或消除而形成一個整體模式，我們稱之爲內涵(content)。

內涵是各種屬性的組合。不管是生物性家庭、工廠、大學或工會，都有由許多組關係鍵形成的結構，並帶有各種屬性的內涵。即使結構相同，內涵可能會有差異。在結構上，日本社會的夫妻關係鍵和美國社會的關係鍵一樣，特別是在東京郊區的日本家庭，也是由父母和未婚子女所組成。但是日本夫妻關係鍵的內涵（不管是在東京，或者公婆或岳父母可能會同住一屋的上野農村），則和美國社會有很大的差異。結構上，印度和日本的工廠可能同樣，都會有董事長、副董事長、經理、領班和工人。但是它們的內涵（亦即管理階層彼此間的互動，以及領班對待工人的方式）可能有顯著不同(Hsu 1959)。相對的，不同結構可能會具有相似的內涵。

然而結構和內涵也可能會有不同的存在形式。中國在戰爭期間的二個國會只不過是戰爭的橡皮章，這是有結構而無內涵的例子，至少它與其結構應有的實質內涵相去甚遠。分隔兩地而很少見面的配偶，是空有結構而沒有對應內涵的另一個例子。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

我們在此最關心的是在沒有對應的結構時，內涵照樣運作的可能性。這種可能性有幾種方式存在。例如，每個妻子都希望〔單獨〕旅 335
行中的丈夫的行爲舉止不會因爲她不在身邊而不同。大多數父母的最高期望是希望在他們過世後，或者他們的子女長大獨立以後，子女仍然會依照他們所期望的生活哲學去行動。在這二個例子中，當結構暫時或永遠消失時，其內涵依然繼續運作。這是所有教育的目標。教師期望學生不僅學到老師在課堂所教的東西——例如三R（讀、寫、算）——而且也學到學校的精神。在一個更爲科學的層次上，我們就必須將父母還在世時或學生還在校時的互動模式理出一個頭緒，以便瞭解在這些結構消失的情況下，這些互動模式以何種方式影響子女在家庭及學校的行爲。

我認爲共產黨當局的主要目標，是要將中國社會從傳統以親屬關係爲基礎轉換成以政治（非親屬關係）爲基礎。爲了實現這個目標，他們不只將大多數中國人驅離他們的親屬基地（結構），而且將他們原本根源於親屬關係（內涵）的思考方式與互動模式連根拔起。其困難之處是根源於親屬關係內涵的思考方式與互動模式，可能和「透過婚姻達成親屬紐帶的成就」或者「以親屬關係爲主的黨派結盟」沒有任何顯著的相似性，這些都是屬於結構的問題。在此情況下，一個不熟悉結構和內涵眞正差異的觀察者，很可能會下結論說親屬關係和現在的事件無關，因爲他沒有看到與親屬關係有關的一些現象。

在先前所發表的三個研究，我已經(1)詳細說明結構與內涵的差異(1959)；(2)舉例說明內涵與屬性的關係；(3)介紹「優勢關係鍵」和「優勢屬性」；以及(4)將世界上各種不同的親屬體系理出一個基本架構(Hsu 1965, 1966)。我們在此所關心的並不是這個角色的細節，以及他們如何幫助我們瞭解親屬體系與社會文化的模式與發展間的關係。我的假設和我們所討論的問題最相關的部分是：它如何使我們瞭解，當親屬關

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

係表面上似乎消失的情況下，它在中國社會其實仍具有強大的影響力。雖然我們的重點是在中國社會，但是爲了顯示親屬內涵的角色，我們有必要檢視美國社會。

根據我的假設，中國親屬體系是以父子關係爲優勢，美國的親屬體系則以夫妻關係占優勢。中國社會父子優勢的親屬關係內涵之主要屬性如下：

336 1.連續性　　3.權威性

2.包容性　　4.非性慾取向

相對的，美國社會夫妻關係佔優勢的親屬內涵的主要屬性如下(2)：

1.不連續性　　3.自願性

2.排他性　　4.性慾取向

中國人的親屬關係與行爲特徵

所有人群可以透過各種不同的原則——如親屬關係、族群接觸、社會階層、理念等——彼此產生關連，其中親屬關係是最根本而普遍的原則。在成長過程中，一個人可能會以其他方式連結而忽略親屬網絡，但是中國人不會如此，因爲他們親屬體系的一個重要屬性是連續性。而且，中國人不僅不太容易放棄他們最重要的人際關係原則（不管他變成多老），也不輕易用其他關係取代，或透過其他關係產生人與人間的聯結。因此，他在結婚後仍然與父母維持密切的關係；當他在決定個人生涯時，大多會考慮到長輩的願望。這種行爲模式也是中國親屬體系所蘊含的包容性這種屬性的表現。包容性的本質是將人際關係予以加成(additive)，而不是另行取代(supersede)。它並不傾向分裂人

---

356 2. 這些屬性的演繹和定義參見Hsu (1965)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

際關係，而是將人際關係揉合或混合。

當然，並非所有中國親屬關係紐帶都同樣緊密，有些親屬關係〔如父母〕極為密切，有些〔如婚姻關係〕則相當疏遠。但其特徵是：緊密的紐帶通常都維繫終生，而關係較疏遠的親屬在必要的時候也會被啓動。

垂直關係紐帶維繫愈久，水平關係紐帶愈具包容性。如果父母和未婚子女必須維持他們的紐帶，則會形成核心家庭。但是如果父母和已婚的兒子及其子女維持緊密的紐帶，則其家庭模式自然會形成聯合家庭。以此類推，如果過去數代的祖先和未來數代的子孫都保持緊密紐帶，則含括的親屬人數必然相當多，因而會形成某種形式的氏族或大型親屬團體。換言之，包容性是連續性的函數，* 而且它本身就是一種形式的連續性。

美國親屬體系所蘊含的不連續性和排他性這兩個屬性，意指美國人的人際關係較無法維持長久，人際界線必須清楚劃分，而且它們會 337
彼此取代而不互相加成。只要外在條件和社會狀況允許，他們就會以其他紐帶來取代親屬紐帶。

當然，並非所有美國人都同樣不顧親屬紐帶。但那些遠離親屬紐帶的人會被稱讚為「成熟的人」(mature)，而那些維繫較密切親屬紐帶的人則會被形容為「會危及婚姻的可憐蟲」(poor marital risks)。結果，美國年輕人到了18歲或21歲，親子關係在法律上就宣告結束。美國家庭的一個特徵是：夫妻分別保有個人隱私權，沒有經過邀請不得入侵，只有父母可以管教子女；而祖父母或其他人嘗試要管教的努力則會受到憎恨，會被認為是〔對個人的〕干預。最後，結婚意味著和自己父母的社會心理互動急遽減少（即使不是完全斷絕）。

* 【譯註】意即包容性會隨著連續性的強弱程度同時改變。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

包容性和連續性這兩種屬性，不僅使中國人的親屬關係得以持續存在，而且當親屬紐帶消失後，仍然具有影響力。例如，中國的受雇者經常會成爲老闆的「乾兒子」或「姪兒」。另一方面，不連續性和排他性不僅使得美國人在生活中相當迅速的中止親屬關係，而且即使親屬關係還存在，他們也傾向於將它轉移爲非親屬的形式。例如，美國父母甚至於必須和正在讀小學的子女們建立並維持朋友關係。

中國親屬體系的權威屬性，使得中國的父母親很容易施展他／她們的權威。事實上，任何長輩親屬都如同父親一般，隨時可以對晚輩展現權威。相對的，美國父親的權威只是一種傳奇〔而不是眞實的〕，事實上它是根源於美國親屬體系中蘊含的自願性屬性，而不是權威性。美國父親在這方面的問題是：自願屬性使他們的子女挑戰權威——每一個人必須自己思考〔要怎麼做〕。

有些社會學家嘗試區分權威與權力。我認爲權力只是權威三個基礎中的一個。首先，權威可以透過外在或經濟權力而強化。但這是最不可靠的基礎，因爲當外在力量撤出或削減時，權威將迅即無法立足。第二，權威可能依賴「個人魅力」(charisma)存在。我所說的「個人魅力」並不侷限於韋伯(Max Weber)使用的政治意涵。對我而言，「個人魅力」是指對一群人具有某種吸引力，不管基於什麼理由——科技、性或高談闊論等。基於這個意含，瑪麗蓮夢露和芭比娃
338 娃都有個人魅力，就像羅斯福和林肯一樣。一個具有個人魅力的人可以影響並號召一群自願性的追隨者。這種權威比兇猛的力量容易維持，但是也會因爲個人魅力的消長而改變。權威的第三個基礎是傳統。這裡最重要的考量是：一個人是否應該毫無理由地服從另一個人的命令，或是基於職務使然。因此，在一個具有奴隸制度的社會中，主人不必向奴隸解釋爲什麼他必須服從。主奴各居其位，這個事實已足以說明一切。同樣的，在一個階層社會中(caste society)，

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

也不需要用理性的語詞去解釋上下階層間的權利與義務。

中國父親的權威性是基於文化傳統，因爲權威性是中國親屬體系一個根深蒂固的特徵。在中國社會中，由於父子位階不同，兒子必須服從父親。因此有一句中國諺語「天下無不是的父母」。相反的，在美國的親屬體系中，只有當兒子覺得父親的命令合理而可以同意時，父親才可能命令兒子，兒子也才可能聽從父親。否則，兒子可以挑戰父親的命令，並且會因爲對抗父親不合理的權威而獲得別人同情。自願性是美國親屬體系根深蒂固的特徵，因此美國人強調兒童的發展與瞭解。在美國，權威並不是基於傳統，主要是以個人魅力爲基礎，但背後則蘊藏著某種強制的力量（例如，父母會以不給遺產作爲對不聽話子女的威脅）。在中國，權威主要是基於傳統，而背後蘊含某種強制的力量（例如，父親會將不聽話的兒子送到警察局，當場加以侮辱、逮捕和懲罰）。在中國人的某些環境中，個人魅力可能偶然會獲得權威，但是它不曾是最重要的基礎。

和那些基於個人魅力或暴力獲得權威的狀況相比，以傳統爲基礎的社會，其權威性比較不會受到挑戰、中斷或只是短暫地存在。因此，連續性和權威性這二種屬性彼此對應，就如不連續性和自願性互相對應一般。

中國親屬體系中非性慾取向(asexuality)反映出來的特性是將性侷限在特定的地方。一個女人絕對不可以向任何人顯露她的性需求（除非她希望被認爲是壞女人），除非是對丈夫而且是爲了延續家庭香火。例如，對婦女的批評是如此嚴厲，因此一個婦女若當了祖母，她就不應該再懷孕。整個中國多少都有這種習俗，但是在某些地方比較嚴格遵守。在中國西南我曾經做過一系列研究的西城，在1941到1943年之間，我 339
蒐集到一些身爲祖母的婦女，在墮胎中不幸死亡的個案。當延續家庭的基本功能已經被年輕婦女所實現，年老婦女就沒有理由進行性行爲。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

相反的，性被概化(generalization)到各種關係反映出美國親屬體系的性慾取向屬性。一般美國年輕男人很討厭跟他們的姊妹一起出去（反之亦然），而美國男性極度害怕同性間任何種類的肢體接觸，這是性慾取向概化的二個指標。

親屬內涵對非親屬行爲的影響

在前述分析中，我們已經了解中國人的親屬體系如何在親屬組織之外影響中國人的行爲。現在讓我們來看更進一步的證據。最重要的證據是，整體而言，中國社會很少出現次級和非地域性團體，例如中國有許多律師，但他們不曾發展出有組織的律師公會。事實上，中國人很少有以自願性爲基礎的目標導向團體。在漫長歷史中，中國人從來沒有過目標導向的大規模組織，而這一類組織在西方卻很普遍。中國人甚至也對尋求眞理沒有興趣，認爲眞理是相對或不辯自明的。

但是，中國也有一些非親屬團體，其中之一是「捐贈免費棺材協會」。由於中國人高度重視連續性，因此那些沒有後代的人，死亡時可以獲得許多同情。女兒賣身葬父的孝道故事在中國廣爲流傳。「拯救寫字紙協會」是另一種非親屬團體。〔中國人〕將所有文字視爲古代聖哲流傳下來的珍寶，因而是值得尊敬的東西。這個組織雇人沿街收集所有上面有寫字的紙張。而在一天結束之際，這個人就到孔廟去將收集來的紙張燒毀，他並沒有收集垃圾，而是有寫字的紙張，目的是要拯救這些字免於被踐踏。

但是，即使有這些組織，它們也只停留在處理地方事物。中國從來沒有出現過全國性捐贈棺材組織，或者保留字紙聯盟，或討論改善
340 社會工作的全國性委員會。事實上，這些地方社團甚至都沒有組織，他們只是那一群熱心而生活還不錯的人業餘的興趣。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中國人一個有趣的非親屬組織是會館，何炳棣認爲最好翻成德文的*Landsmannschaften*。[3] 何教授使用的這個詞恰到好處，因爲這些〔會館〕組織是以中國人的同鄉或同一地域的人爲基礎，因此能夠眞正呈現這裡所討論的中國人的組織模式。

每一個同鄉群體是由一群來自同一地方的人在異地成立的組織。例如，換成美國人的例子，在紐約可能會有一個芝加哥商人的組織，稱爲「芝加哥會館」，或者在南達科塔州和北達科塔州的商人會在邁阿密組成「南北達科塔會館」。一個會館通常會有一棟房子，裡面有一些住宿空間和辦公室。一個來自芝加哥的商人或求職者到達紐約後，將會發現「芝加哥會館」是一個方便居住，而且可以很方便使用他所需要的設備。誠如何炳棣所指出，整個中國有好幾百個這一類組織。某些組織座落在省會，它們服務來自該省某一個區或不同區的商人。有時候它們會座落在首都，以服務來自不同省分的商人。但他們的目的只有二個，即住宿與接觸人。再者，這種組織沒有一個屬於全國性的規模。會館組織規模的擴大或縮小，通常視來自原鄉商人需求的增減而定。它們並非具有特定理想的目標導向組織，而且沒有全中國或區域性的會館組織會討論如何增強會館功能或擴張會員的方法。

在缺乏目標導向團體的情況下，現代中國軍事史上，軍隊指揮官可以很容易且經常被敵方所收買，其原因相當清楚，就如威爾伯(Martin Wilbur)所報告的現象。[4] 那些指揮官對任何抽象而與親屬無關的目標漠不關心，他們的決定大多以對家族和親屬團體有利的事物爲基礎。當代價合理時，他們自然會改變立場而不會覺得有錯。

---

3. Pin-ti Hso, "Salient Aspects of China's Heritage," (Ho Pin-ti and Tsou Tang, 1968: 34).更廣的資料參見何炳棣,《中國會館史略》,台北：學生書局, 1966。 356
4. Wilbur在研討會上的口頭評論。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中國親屬體系的第二個主要特性是缺少離心取向(centrifugal tendency)。由於中國人強烈附著於他的親屬結構和親屬內涵，因此不願意離開家鄉，如果他在外地功成名就，也會衣錦還鄉。有一句中國諺語說：「一個人飛黃騰達卻沒有衣錦還鄉，就像穿絲戴錦但是卻在漆黑的深夜裡獨自漫遊。」

自從共產黨在中國取得政權後，在美國就有許多人談論數百萬的海外中國人可能會給當地帶來威脅，特別是東南亞。當然，許多東南
341 亞國家實際上有相當龐大的中國人社群。馬來西亞總人口中有40%中國人；在泰國則有10%。但是，如果中國人願意像愛爾蘭、瑞士或所有西歐人那樣離開故鄉〔中國〕，我們將不難發現東南亞和其他地方很可能都被華人（而非西方人）所控制。

一個客觀的事實是，雖然中國長期遭逢貧窮、朝代更迭和北方民族的入侵，卻很少漢人離開中國。東南亞華人主要來自二個中國沿海省份：台灣對岸的福建以及廣東（包括海南島）。夏威夷華人占夏威夷總人口不到6%，其中90%的華人來自孫逸仙醫生出生地廣東的一個地區〔中山縣〕。在美國本土的第一代華人有80%來自廣東鄰近的四個地區〔四邑〕，其他地區的中國人則沒有這種從同一地區大量移民的傾向。散佈在歐洲大陸各地的華人是一小群來自浙江的商人，第一次世界大戰期間，中國爲了幫助盟國而將他們派遣到德國與法國充當勞工。

歷史上只有少數中國探險家名聞遐邇。明朝的一個太監將軍〔鄭和〕，率領一支龐大的中國艦隊下西洋（東南亞），並遠及非洲東岸。（有一次鄭和的部隊俘虜了錫蘭高地王國的康德王，將其帶回中國，結果他最後死於中國）。在這一方面的發展，中國移民和歐洲移民在歷史上呈現強烈對比。歐洲移民建立了美國、墨西哥、拉丁美洲，以及澳洲和紐西蘭等獨立國家。中國移民除了曾經在婆羅洲建立一個十年

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的新領地之外，從來沒有在新的領土獨立發展出一個新國家。中國人高度傾向於他們的故土。

最後，最能凸顯中國人向心性與歐洲人離心性（美國人是其中的一個極端版本）的例子是宣教歷史。實際上，世界上所有傳教士都是歐洲人或美國人，而不是中國人。[5] 在唐朝有數百年時間，大約有3千個高僧〔在不同的時期〕分別到印度去求取佛經帶回中國。就我所知，
只有一個中國僧人曾經到日本傳教，但即使是這個例子，也是出於曾 342
經來中國朝聖一些日本和尚的不斷敦促(Reischaver 1955)。

中國親屬體系的第三個特色，是在親屬團體以外的其他人際關係上建立權威。事實上，中國學者、官員和其他人都會使用實際的親屬紐帶或師生關係。在缺乏這種實際紐帶時，他們會毫不猶豫的塑造擬親屬關係(pseudo-kinship)或擬師生紐帶，尋求這種關係的通常是年輕者或地位較低者。曾經讀過中國小說《金瓶梅》(Egerton 1954)的人，都會想起書中男主角西門慶由於和各級官員建立良好關係而很有權力。有一次西門慶被當朝國師收爲義子。在被收爲義子之前，西門慶幫了國師的管家很多忙，並且致贈20份貴重的物品作爲國師生日的賀禮。事實上，西門慶在與國師的管家對話時，都稱自己爲門生。西門慶是一個想像的人物，但是他的行爲模式在中國卻很常見。

密西根大學索羅門(Richard S. Solomon)教授收集的一份有趣證據，可以支持我們有關中國人對接觸權威特性的分析。他指出「由於缺乏跨文化與比較研究，因此政治學者很少人認識到不同族群會以不同方式追求權威」(Solomon 1966)。索羅門的研究在台灣和香港進行，主要的方法是深度訪談，並使用某些主題統覺測驗(TAT)；他的研究指出，在傳統中國人的教育過程中:

---

5. 阿拉伯人也曾透過軍事的征服而擴大宣教活動，並強迫被征服者改信伊斯蘭教。 356

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

為了達成群體凝聚力的目標，父母與老師都傾向於不鼓勵孩子努力建立自主性與自我表達，一個傳統中國男孩的訓練集中在限制自己的衝動，並將嚴峻的外在權威所造成的個人情緒挫折加以「掩藏」(holding in)。〔傳統中國兒童〕基本上透過情緒的訓練而發展出自我控制的意識，而不是透過身體與外在行為的訓練。他認識到自己行為的導引將來自權威的大人。(頁389)

我認為索羅門最後一段觀察誤解了中國人的性格形貌。因為將情緒訓練和體能訓練極端區分，會讓人誤以為中國人很少有體能訓練。和美國大學生相比，中國大學生比較缺乏自發性與積極性——也就是
343 說需要更多體能訓練。(這種對比是造成中國人難以捉摸刻板印象的部分原因。)實際上中國人和美國人最大不同點——索羅門似乎隱隱約約在作這種比較——是中國人較不重視個人的自主性與自我表達，而對權威有較大的期望和順從。

中國人親屬體系的另一個特質是具有非性慾取向的屬性。和西方不同的是，中國人將性侷限在生活的一個角落，而不是類化到生活的各個面向。對中國人而言，性被安置到它所屬的地方，那就是婚姻或嫖妓。它不會在沒有直接相關的地方運作，因此西方的「性吸引力」這個詞翻成中文時，就會有比較負面的意涵。另一方面，性在美國文化中無所不在，以致於會出現在許多想像不到的角落，不管你是買哪一種廠牌的肥皂，或是抽哪一個牌子的煙〔都會碰到和性有關的現象〕。

中國人從來沒有將性與藝術混淆不清的問題，中國人也從未企圖要將性注入藝術作品中；結果，在中國文學作品中，從來不需費神去談論性與藝術作品的分野。(所以中國並沒有像德州博物館拒絕展示希臘雕像的爭議。)在不同時期，中國也會流傳一些色情刊物——現在則到處充斥而公開；但這些只是單純為了色情的目的而不是藝術。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

如果我的觀察正確，那麼許多中國大陸的西方訪客所觀察到的「禁慾主義」(puritanism)，應該是西方人將根植於他們親屬體系中的性慾取向投射到中國人身上。

出生於良好家庭的中國婦女，即使在公共場合出現，也從來不會擔心他們對一般民眾性吸引力的問題。女性衣服的設計是緊緊紮裹身體，而不會露出體態。因此，讓訪問大陸的西方旅客感到驚訝的〔中國婦女的〕藍色直筒制服，並不是因爲中國共產黨鼓勵禁慾主義，而只是延續一種中國傳統。共產黨當局現在正發動一個大規模運動，讓婦女參與公共事務，包括政府、商業、工業、學校或公開示威。共產黨可能強調古老的行爲模式，而不是去創造〔一個新模式〕。藍色直筒工作服或制服完全吻合中國人非性慾取向的屬性。

在非性慾取向屬性的情況下，在專業或政治上有成就的中國婦女，會被認爲是基於她們的專業能力或政治歷練，而不是基於她們的性別。 344
另一方面，美國社會對兩性平等已經討論很多並且給予高度的強調，但是女性專業總是受制於男性外顯或內隱的歧視。美國男性總是認爲職業婦女具有威脅，因爲婦女會被認爲可以提供專業能力以外的東西〔給上司〕，使得男性〔同事〕居於不利的地位。對性的強調一旦被〔廣泛地〕類比，美國男人就無法不從這個屬性去看待女性。

這並不表示中國人喜歡女性上司。在這一方面，他們的傳統非常清楚而明確：男性優於女性；男主外，女主內。在中國歷史上，只有少數嬪妃實際上握有國政大權，有一位女皇〔武則天〕甚至像「皇帝」一樣統治著國家，但是當這樣的女性成功掌權後，中國男人就會比美國人更快接受她們的能力與才華。甚至當中國太監掌權時——例如某些時期的明朝——朝廷官員也會像服從皇帝或宰相一樣的服從他們。「無性別」(sexless)的問題似乎並不影響太監擔任國政要角的權威角色。由於女性統治並非中國傳統的一部份，因此唯一的限制是中國人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

不願意違背傳統——親屬屬性中的連續性——因而會避免女性永久統治。因爲如此，這種奪權便無法被合法化，而且總是很短暫。

中國親屬屬性的第五個特色可以從中國官僚體系的獨特本質發現。世界各國的官僚體系都有某些共通特質，但除此之外，中國官僚體系有其獨有的特徵。中國官僚體系中的下層官員總是會透過各種方式與上級攀親帶故——包括親屬關係、擬親關係或師生關係。因此，清朝末葉四個傑出官員——曾國藩、左宗棠、李鴻章與張之洞——所推動的維新運動，彼此之間並沒有任何協調。相反的，它們彼此削弱對方的力量——因爲每一個推動維新運動的成員都是透過某種特殊關係而組成，不是爲了抽象的共同目標——所以他們無法在長久基礎上凝聚力量。我們應該注意這種結合人群的主要方式，不同群體間的壁壘分明總是會削弱達到共同目標所需要的整體力量。人群結合方式經常是一個重要的課題。

345 清朝末年的中國社會缺乏第二層菁英去有效推動現代化，以及有效串連權力中心與一般民眾；本研究對這個事實加入一個新的向度。中國社會的下層結構無法處理西方社會衝擊所帶來的狀況，根據我的分析，中國人的親屬內涵使得四個能幹官員各自組合的群體無法彼此結合，使得新的權力中心和一般民眾缺乏有效的連結管道。這些領導者所推動的維新運動無法傳播給一般群眾，在中國老人家總是掌權，因爲位居下層的人總是期盼長輩引導。在任何一個群體，老人總是發號施令，因爲在強調權威的親屬體系下塑造出來的年輕人，會傾向於接受老人的領導統御。

和正常情況下的西方官僚體系相比，中國官僚體系的最後一個特性是將個人更緊密的限囿在一個特定的群體裡面。官僚體系意味著將人群分門別類，而所有的行政官僚都會「各安其位、各司其職」，因此傾向於比較消極被動。但中國官僚體系在這一方面仍有一些優點。例如，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

孔恩(Philip Kuhn)所提的中國人的「得人」(*te jen*)觀念，就是這種趨勢的表現(Kuhn 1968)，使我們想起索羅門在台灣和香港訪問中國難民的發現。西方社會普遍強調個人與社會的發展，這種強調就提供個人一些額外的機會。中國人「得人」的觀念並不是以個人發展爲目標，而是強調找出正確的人放在正確的位置，以便順利處理國家（或村落）事物。

在親屬領域中，和中國官僚體系「得人」觀念相對應的是「興家」(*hsing chia*)。得人意指找到正確的人擔任政府官員；興家意指找到正確的人以興旺家族。

根據前面的分析，我們也可以瞭解爲什麼中國人對有組織的宗教總是興趣缺缺。西方宗教史充滿了紛擾不安、人口流動、處決與戰爭。中國宗教史則平靜無波——至少從宗教對中國歷史的影響程度這個角度來看是如此。第一個事實是，中國人沒有會眾(congregation)的觀念，亦即一個人隸屬於一個特定的宗教信仰與寺廟。中國人對寺廟的態度，基本上就和對商店沒有兩樣。哪個商店讓他們覺得滿意，他們就會去光顧。他們會毫不猶豫的換別家商店，或者貨比三家。

中國人缺乏隸屬於一個特定宗教信仰與寺廟的觀念，證明他們對 346
於有特定目標的組織缺乏深度熱誠。因此不難發現中國人對宗教的態度，不太容易引起宗教迫害。大多數對宗教迫害的分析都集中於迫害者的探討，忽略了被迫害者的角色。我認爲深入而廣泛的宗教迫害不僅需要有迫害者，而且必須有民眾基於對宗教的熱誠而甘受迫害。中國人對宗教缺乏熱誠，使得宗教迫害變得沒有必要。

有些學者可能認爲唐代對於佛教的迫害，和我上述的觀察互相矛盾，但這是誤解或誇大中國的實際狀況。有些唐代皇帝迫害佛教，並非因爲他們不喜歡這種新信仰；基本上是因爲他們認爲陰謀叛國份子會利用寺廟與僧侶作爲藏匿之所，因此皇帝採取三種處理方式。第一，僧院與寺廟、以及比丘與比丘尼都必須登記，而且要受約束以確保危

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

險份子的叛亂行動無所遁形。第二，在西元845–846年所謂的大迫害(great persecution)期間，皇帝下詔宣告：「只准長安與洛陽城各設立一間寺廟，每寺有30位僧侶。在帝國的228個郡縣中，只准一級郡縣的首府設立一間有10位僧侶的寺廟」(Hu 1953)。

和歐洲的宗教迫害相比，中國這種方式的迫害根本微不足道。如果中國政府眞的要消滅佛教信仰，他們就不會承認佛僧與佛寺，並允許其存在，他們應該會將佛教趕盡殺絕，如歐洲皇帝與教宗那樣，甚至對已經認可但卻不很歡迎的宗教信徒，加以偵察與監視，同時也嚴格追捕巫師。

迫害佛教的第三種方式，是勒令法定人數之外的僧眾還俗。有趣的是，數十萬被迫還俗的僧侶似乎沒有一個人抗拒這個命令；採行宗教迫害的唐朝皇帝，無須動用處決或入獄就可以遂其心願。除了這個之外，就很難找到更好與更直接的證據去證明中國人對宗教進行迫害。

無怪乎中國的佛教迫害都很短暫，直到西元955年也只發生過四次，之後就完全沒有。楊慶堃(C.K. Yang)對上述事實有如下的評論，但我認爲他並沒有察覺到中國與宗教迫害模式的顯著差異：

347 西元955年之後，雖然沒有進一步顯著的佛教迫害，但是這個具有全國性組織力量，並且極具政治爭議性的佛教也就此宣告結束。至此而後，佛教在教義及與政府的關係就融入了中國的社會網絡。(1961:121–23)

在檢視了西方社會的宗教迫害史與宗教暴動後，我們很難接受這樣的觀察。佛教在中國如何這麼容易的就「在教義及與政府的組織關係上就融入了中國的社會網絡」，而猶太教、新教與基督教爲何直到今日仍然是造成西方人分裂的根源？明顯的答案是中國人對特定信仰缺乏熱誠，以及習慣上並沒有堅強的會眾。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

甚至對人民握有生殺大權的歷代中國皇帝，也不能（認爲不切實際）強迫人民在不同的公共寺廟祭拜他們〔皇帝〕以及歷代先皇。根據何炳棣的資料，漢朝開國皇帝〔劉邦〕在每一省都建立他祖先的寺廟:

> 從他在西元前195年死後，到西元前40年，在首都與各省份都有每一個過世皇帝的寺廟，從第三位到第八位皇帝，在生前就建造寺廟。大約在西元前一世紀中葉，全國總共有176座皇帝寺廟，以及30座皇后與皇太子寺廟。這些寺廟每年需要供奉24,455次食物和牲禮，45,129位寺廟警衛，以及12,147個人負責祭典與音樂。(1968:17)

雖然皇帝希望民眾能夠祭拜他們，而且他們盡其所能建立自己的寺廟，但是每個皇帝擁有各自的寺廟這種措施很快就被廢棄了，所有這些寺廟最後被集中成爲一個代表王朝的宗廟。「西元前40年〔宮廷〕爭辯的結果，各省的皇廟都被廢止，從東漢以降（西元25–200年），只有在開國皇帝死後才會爲他立廟，其後整個王朝其他皇帝只有在死後才〔和開國皇帝〕一起供奉。」

何教授對於這些現象提出功能性的解釋:「自西漢以降，皇帝的魅力被視爲理所當然，因此不需要一個繁雜的皇廟系統」(同上引書)。我不同意這樣的解釋，全世界各地專制暴虐的統治者都希望他的子民能膜拜他，並沒有證據顯示中國皇帝的個人魅力曾經被視爲理所當然。事實上，翻開中國歷史，朝廷對人民頒布愈來愈多的命令（例如皇帝出巡時，民眾必須匍匐在地等）以神聖化皇帝的威嚴。一個明顯趨勢 348
是人民對皇帝的態度由比較平等走向高度階層化。沒有一個中國皇帝自願減少象徵其威嚴的外在符號。

我認爲將許多皇廟集中於一處，在二個方面表現出中國親屬關係的強度。一方面，人民不會像皇帝所希望的那樣，嚴肅的對待這麼多寺

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

廟。另一方面，即使是對極有威望的皇帝，整個皇族成員也會一致反對〔特別爲他立廟〕彰顯他個人的權力與地位。一般中國人的特性是集體性蓋過個人表現，而這樣的法則是如此強大，甚至推翻了皇帝意圖爲自己塑造出一個象徵個人權力的最終符號〔即皇廟〕的慾望和必要性。

所有顯赫的中國家族都會用「祖德崇光」來讚頌某個特別的祖先，「祖德崇光」的意思是「我們家族的成就是祖先與族人美德與勤奮的結果」。任何一個皇帝至高無上的權力、聲望與財富，怎麼可能只是由於他個人的美德與勤奮呢？從這個角度，我們可以了解，如克里爾(Herrlee G. Creel)所指出的，雖然周武王因爲征服敵國而成爲周朝事實上的開國國君（約西元前1500年），但是官方記錄總是賦予他的父親文王較崇高的榮耀(Creel 1968)。所有中國後來歷代王朝，包括清朝，在建國後都會追封其祖先；亦即在祖先死後給予榮耀。(6) 這是眞正的祖先庇蔭之道。

同樣的，我們現在也可以了解，後漢以降，王朝統治者的祖廟只有皇族後裔會關心，老百姓並不在意。只有皇帝和皇親會關心先皇先祖，就像一般民眾只關心他們自己的祖先。在一般民眾間，不同氏族的人沒有祭拜共同祖先的集體儀式，皇親國戚和一般民眾也不可能祭拜共同的祖先。(7) 中國的親屬關係原則非常強大，甚至大到將統治者與被統治者分開。

---

356 6. 在西方人的用法，死後賜給一個人的榮耀是獎勵一個人生前的美德與成就。根據中國的習俗，追封也有西方人死後獎勵的意涵，但有時候也會用來獎勵其子孫的美德與成就。當一個王朝的建立者，頒贈榮譽給他已過世的父親（通常也包括他過世的母親），就是表示將他的成就歸功於父母。後面這種想法是就是孝道最核心的要素。

7. 這一點和日本人的習俗截然不同，日本天皇的女性祖先——特別是第一位——會被認爲是全日本人的長嗣，因此位在依勢的天皇祖廟，一直是所有日本人朝拜的地方。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

宗教連結不具重要性這個特性，也可以解釋爲什麼中國統治者對前朝皇帝的歷代祖廟非常大方。中國大多數當代王朝不僅不會摧毀前朝的皇家祖廟，以徹底滅絕他們的權力象徵，反而將它們保留下來，甚至定期祭拜、供奉。當然，〔祭拜〕規模比當代王朝祖廟要小。當清 349
朝的康熙皇帝巡視南京時，他做了一件不尋常的事情，向明朝開國皇帝陵寢跪拜並嗑頭。[8]

總結至目前爲止的分析，中國人的親屬內涵使個人具有向心性，因此他終其一生傾向於不離開或拋棄他的親屬關係。在沒有親屬關係的人群中，他可以透過創造一個虛擬的親屬紐帶而合作愉快，但是他很不容易把自己投入沒有任何親屬關係的群體或目標，特別是這種投入與親屬團體的利益衝突而需要中斷親屬關係時。再者，即使他完全離開他的親屬網絡〔例如移居他鄉〕，仍然會以中國人的親屬內涵及其核心屬性與別人產生關連。

這些屬性的具體表現經常和一般學者所看到的親屬關係與虛擬親屬關係紐帶不同。早在1920和1930年代，中國與西方觀察家已經看到某些受過教育的年輕男女約會，或選擇自己的伴侶，住在核心家庭中，或者考慮離開父母而獨立，因此他們認爲中國家庭已經在變遷中。但是他們沒看到的，而且到現在也還沒看到的是：中國親屬內涵眞正的影響力，實際上並沒有因爲親屬結構的變遷而產生重大改變；這些影響已經存在超過二千年。

許多學者都觀察到中國有世界上最久遠而沒有中斷的文明。事實上，克里爾和費格洛德(Fitgerald)覺得中國文明很獨特。雖然我不必然認爲中國文明很獨特，但是我相信，中國親屬結構與內涵的本質使中國親屬體系持續發展超過二千年以上。在一方面，中國親屬體系是一

8. 感謝何炳棣提供這個消息。 356

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

個穩定而有彈性的基石，使大多數中國人忙於應付親屬和地方群體。另一方面，也使他們不會過度涉入較大的組織與目標導向團體。王朝統治權威通常不會受到挑戰，除非像飢荒或人口膨脹等自然力量，或者人爲的力量，包括外族入侵或官僚過度腐化以致民不聊生。在此情況下，經過相當短暫的混亂後，在人口壓力減低的配合下，一些有識之士就可以建立新王朝，重新回復秩序。這樣做的時候，他並沒有成
350 功引發一個革命，只是一個成功的叛亂。於是他和他的繼承者仍然蕭規曹隨的統治國家。只要大環境不變，即使是一個扶不起的阿斗，仍然可以治理國家，因爲皇帝的統治並非依靠人民對他的積極支持，而是人民消極而沈默的服從。只要皇帝不過度干擾人民，人民就可以忍受。

這是採取放任政策下的消極穩定，而不是像西方民主或集權社會透過高度積極的政治整合與國家團結而造成的積極穩定。不管任何時期，很少中國人會積極參與或對政府事務有興趣，大多數中國人主要關心如何保護並增進他們親屬的利益。如果能成爲統治者〔皇帝〕最喜愛的官員或侍從，就可以達到這些目的。如果無法如此，他們將會告老還鄉、貽養天年。

這個複雜且高度發展的社會與文明一旦崩毀，它的力量也非常巨大。由於中國的統治者、政府官僚、地方士紳和一般民眾，有各自的親屬團體來滿足其社會心理需求（如社會性、安全與地位等），這些不同群體間因而形成互相調適的特殊模式，由於這種模式複雜而高度發展，因此它倒下的力量也非常驚人。如果它不是這樣複雜而高度發展，它將會〔受到衝擊而〕產生更大的變遷。它沒有產生更大變遷是因爲中國人緊密和他們的親屬結構與內涵結合在一起，從中獲得許多滿足，因而不容易脫離它們或過度投入與它們無關的團體或目標。

這個特性使中國社會的下層結構不適合急劇地與過去斷裂。中國

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

缺乏可以串聯各不同群體的第二層菁英，以連結一般民眾和新的權力中心。由於已經發展出複雜文明，而且也在連續性、包容性與權威性的親屬網絡中成長，中國人可以從過去經驗擷取智慧以解決新的問題。如果有些問題沒有辦法解決，中國人可以透過親屬團體獲得解決，或者從複雜而高度發展的歷史獲得解答。

當中國人不斷遭受西方入侵而無法阻擋時，他們最後終於陷入大混亂，最開始是太平天國，接著是1900年的義和團，1911年推翻滿清 351
的革命，1926–1928的北伐，最後是共產革命，從而產生1949年的北京共產政權。在整整一世紀的動盪中，有些知識份子與領導人主張全盤西化，有些人建議復興中國傳統價值，也有人主張採取中庸之道。但眞正的問題是如何慫恿大多數人民脫離他們的親屬結構與親屬內涵。

文化大革命背後的目標

現在我們應該回到舒曼對於紅衛兵運動目標的分析。不管是國民政府或共產政府，現代中國政府的二個目標是：變成偉大的國家和工業化。第二個目標當然會提升一般生活水準，而且將提供使國家壯大的能量。但只要中國人仍附著於傳統親屬結構與親屬內涵，那麼離那個目標將非常遙遠。

如前所述，對於中國傳統親屬結構的打擊，誠如舒曼的正確觀察，早在共產革命之前很久就已展開，而且一直延續到1950年代早期。煽動子女密告父母、招募年輕人參加青年團與政治活動、將大學生下放農村或邊疆、遷建祖墳並反對祭拜祖墳——這些方法都是要使人們遠離其親屬結構。但對中國傳統內涵的攻擊不太明顯，一直到1950年代初期才開始深化。原因是中國親屬結構的目標較爲顯著，而親屬內涵比親屬結構較不容易被發現。只要瞭解這一點，我們就可以

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

輕易看出，紅衛兵只不過是用來攻擊中國親屬內涵底層許多傳統心理特徵的工具。如果不瞭解這一點，將會對有如脫韁野馬的紅衛兵運動覺得怪異。

但是，中國傳統親屬內涵對變遷並不全然都同樣地具有反向作用(dysfunctional)。連續性這個屬性使〔傳統〕中國人不願意與過去斷裂，因此〔中國社會〕只有叛變而沒有革命。中國共產黨所要的，就像國民黨一樣，不僅僅只是取得政權，而是希望徹底與過去斷裂。這就是爲什麼在紅衛兵運動如火如荼展開之前，就已經有公開懺悔、強
352 迫書寫自傳交心、工作研討會，以及大規模的肅清運動（三反、五反等）。

中國親屬體系包容性的屬性〔對改革〕也同樣是反向作用〔的屬性〕。這個屬性表現在下列行爲模式：不允許政治、宗教或其他非親屬事物將群體割裂。例如，中國人的婚姻很少會受到宗教影響，也不會因爲政治而導致親子分裂。共產黨領導人所希望的是具有相同政治觀點的人在一起工作。因此，不同政治觀點最近已經成爲阻礙婚姻、聯盟與友誼的因素。它的目標是要以政治理念爲獨佔性的基礎，去取代根植於親屬體系古老的包容性特徵。

共產黨領導人並不希望完全消滅所有屬性（或面向）。有些屬性被用來完成新的目標。我們注意到，即使在共產中國，老人依然在發號司令，不管他年紀多大。這個現象和連續性屬性，特別是和權威性，似乎是同一個調調。實際的說，這個現象表示那些已經擁有權威的人似乎將繼續擁有〔權威〕，只要他們似乎可以有效處理緊急問題。這是中國古老的「天命」(Mandate of Heaven)觀念的實質基礎。因此，很難想像中國領導人眞的想要鏟除這個屬性。

我們已經提及，西方人認爲現代中國大陸持「禁慾主義」，誤解了以親屬體系非性慾取向爲基礎的中國人行爲模式。工作中或走在街上

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的中國女孩穿著直筒藍衫（如果不這樣穿就表示她們不在乎曝露她們的性吸引力）、夫妻一點也不羅曼蒂克的談論機車或公社生產問題，這些都完全符合中國傳統文化。1930年代有一首描寫一對情侶分離的情歌。女孩和她的情人話別時，特別多走了一英浬。他們都被璀璨景色所陶醉，但是迫在眉睫的分離卻又讓人憂心如焚。女孩子說道：「願與君同床共枕。」但是男孩回答說：「君子言行必守道德，豈可任由私慾橫行？」在相同情況下，他的反應毫無疑問地將會惹火美國女生，但是中國女生卻認爲沒有生氣的道理。[9]

爲了達成革命的目標，中國人必須比以前更爲投入非親屬的活動，因此，爲了廣大目標而必須降低人們的愛情熱度。[10] 在這裡我們應該記得，基督教早期也曾經嘗試將愛情能量轉移到神身上。那就是爲什麼使者保羅認爲獨身比結婚好。不同的是，共產主義下的中國人不必 353
消耗精力去抑制性慾。中國人的非性慾取向是他們在管理個人總體能量時的特色，因此性不需被革除；性在中國社會中從來不曾佔有重要位置，不像西方社會那樣特別強調性。

除了和特定親屬關係屬性有關的措施之外，有許多其他方法可以減少對親屬關係的依賴，轉而增強社會與政治整合。但研究中國的學者對這些方法都還沒有深入瞭解。

以「大躍進」爲例，它在經濟上毫無疑問是失敗的。土法煉鋼既

9. 我對中國人與美國人男女關係模式對比的深入分析，請參見*American and Chinese: Two Ways of Life* (New York: Abelard-Schuman, 1953). (Revised and updated 3rd edition: *Americans and Chinese: Passages to Differences*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1981.) 356

10. Ezra F. Vogel對中國人從友誼到同志關係的轉變有很好的分析，請參見他的文章 “From Friendship to Comradeship: The Change in Personal Relations in Communist China,” *China Quarterly*, No. 21 (March 1965), pp. 46–60.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

缺乏經濟價值，又沒有效率。由於人力被大量轉往非農業部門，使得農業生產嚴重受創。雖然1959–61年嚴重的農業欠收不能完全歸咎於大躍進，但是大躍進對農業生產確實有實質影響。儘管如此，對中國人的社會心理特質而言，大躍進卻是一件好事，應該算是一種成功。在中國數千年歷史中，民眾第一次清楚知道個人和國家整體目標間一些內在而正面的關係。

另一個例子是人民公社。西方報紙爲了餵飽讀者廉價的感官需求，經常過度誇大報導〔公社制度〕夫妻分離或家庭破裂的消息。人民公社有許多面向和我們的分析有關，但在此僅討論其中一點，即工作點數制度(work-point system)。

這個制度大概是這樣運作的：每一個公社根據大家都同意的男性、女性和兒童的身份標準，將維持公社所需的工作量分配給所有成員分攤。每一個成員在一天工作結束後，就會獲得一些工作點數。工資並非每天結算，每一個人都將點數累記在公社的帳簿。每隔一段時間就結算一次，而全部收益通常會依四六拆帳，40%歸團體所有，60%歸個人。工作點數的計算細節依公社不同而有變化，〔在某個公社〕居住時間的長短也是如此。

工作點數對人際關係可能產生的效應再清楚不過了。例如，雖然公社中有托兒所及幼稚園，但是有些婦女選擇賺取工作點數，不願意生更多小孩而將自己整個拖垮。更重要的是，婦女第一次意識到，除了妻子、母親或媳婦的角色外，她們也有自己個人的勞動價值，因此
354 她們具有重要而可以度量的經濟貢獻。我認爲這是朝向個人化(individualization)、鬆動親屬網絡，以及參與更大非親屬群體等方向的一個重要策略。

很奇怪的是，一位美國婦女寫給Ann Landers的一封信，竟然顯示出我在這裡點出的機制。這位女士說在她整個婚姻期間，她「覺得像

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一個無名小卒，因爲我只是一個『家庭主婦』。」她的丈夫讓她覺得應該感恩丈夫對她的照顧無微不至。但是她現在覺得好多了，因爲她們州立大學的家庭經濟系印製了一張表格形式的傳單，上面有一個表顯示:「以每週所得計算家庭主婦在現今勞動市場的價值。」根據這個表的薪資標準，她的工作所得約爲每年7,800元美金。因此她說:

> 妳相信嗎？這張傳單給了我尊嚴。我不再覺得自己是一隻寄生蟲。當我的「好心先生」(Mr. Greatheart)晚上回來，我將像一個年薪八千元的婦女那樣向他問好，因爲這就是我。(11)

就我看來，這位女士的委屈和她的表露方式，強有力地說明了中國大陸人民公社的工作點數制度，有可能產生一個非常基本的效應。在這兩個例子中，婦女在一個更大的〔經濟〕架構中，從丈夫或親屬群的附屬品轉變爲獨立而有價值的生產單位。但是它們的差異是：生活在個人中心的美國婦女，以個人的力量讓她的丈夫看清事實，而生活在群體中心的中國婦女，必須在親屬網絡中遂行其權利、責任和義務，而工作點數制度使她認識到個人在國家架構下的角色。

現代的紅衛兵運動也應該從這個角度去看待。我無意爭辯這個運動的〔原始〕目標是針對黨的幹部。但沒有誤解的是：這種對黨幹部的攻擊是延續先前的許多次運動而來，那些運動的目的是要攻擊國民政府的官僚、知識份子、地主、工商業領導人等。

從1949年以後，黨員已經形成一群新的菁英。他們已經享受了十七年的特權和權力。這些人和軍隊一樣，並不是單一的群體。各式各樣的黨員必須依照整體的理念，整合爲具有一致性的群體，就像各式各樣的軍隊也必須經歷同樣的過程。再者，第一代所獲得的成就不僅

11. *Chicago Sun-Times*, Feb. 9, 1966.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

需要在下一代繼續擴大，而且必須透過定期再檢驗和重新整合過程，妥善維繫其成果。在蔣介石時代，孫中山先生遺囑的最後兩行被印成標語，張貼在全國各個角落：

355 革命尚未成功

同志仍須努力

我們難道看不出來，毛澤東的紅衛兵運動意圖鼓勵同志更爲堅持〔他們的理念〕嗎？

但是，毛澤東領導下的中國比前一階段有更好的組織；毛澤東與其班底也握有更大的權力，並且採取更進一步的行動。蔣介石的新生活運動組織派遣男童軍和其他新生活運動工作人員，將南京的行人隔離在人行道上，使得所有民眾必須靠左邊走。從中國歷史的角度，那種「傳教士」的努力實際上已脫離了傳統。毛澤東的紅衛兵運動則更爲積極而激烈。依各人觀點的不同，毛澤東的紅衛兵可以比擬爲美國「白人公民委員會」(White Citizens Councilors)、「三K黨」或「防衛陣線」(Frontier Vigilantes)等激進團體；他們也很像監獄改革者、新教佈道家與復振運動者，或者由手持斧頭搗毀許多酒店的Carrie Nation所領導的「基督徒自制婦女聯盟」(Women's Christian Temperance Union)。如論如何，他們甚至更激烈的遠離中國傳統。但從中國領導人的觀點，中國最需要的是急速與過去脫鉤，減低連續性屬性，修正權威性，大大修正包容性，強調非性慾取向。

結　論

我所提出的假設無意否定下列因素的重要性：(1)西方侵略中國（例如，如果西方沒有主動叩關並持續入侵，中國將會如何發展？）；(2)人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

口壓力（例如，如果人口—土地比例較爲合適，共產黨領導人會選擇其他的路線嗎？）；⑶中國的經濟條件（例如，1959—61年的經濟困境 356 是否影響後來的政策？）；⑷發動紅衛兵運動是聰明的決定嗎？⑸現在與蘇聯關係破裂是明智的嗎？

這只是一個暫時性的假設，它需要進一步修正與檢驗。在提出我的觀點之際，我希望知道，我們是否可能透過檢視別人從不同角度所提出的事實而獲得新的啓發。同時，我希望讀者能加以批判，使這個假設更加成形，並增進其意涵。這個假設還有許多尚待解決的問題，其中有些將在我先前提過的另一本書中加以解釋，在此不多贅述。[12]

我無意解釋這個假設的全部內涵。我所做的只是透過這個假設，強調中國親屬體系中有許多依稀可辨的力量，它們可能與某些中國社會的日常活動模式與發展互相連結。因此，我堅決認爲，透過這個假設可以對今日中國所發生的現象有較完整與較好的認識。

---

12. 參見本文註1。【譯註：本註腳在原著之編號爲13，有誤，應爲12。】 356

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第二十章

家元與工業化†

357 西方學者不認爲人類與其同胞間的關係具有重要性，也不認爲特殊文化傳統不僅具有塑造與維持那種關係的力量，同時也在不同社會中影響個人社會心理和諧模式的形成。他們往往用他們對西方社會發展的那一套解釋來瞭解日本輝煌的經濟成就。他們的論證朝兩個方向進行：在一方面，他們認爲同樣的經濟成就一定植根於和西方類似的價值觀；另一方面，他們相信即使日本人剛開始並沒有和西方相同的價值觀，工業化也必然會迫使他們用西方的方式來看待他們自己以及對周遭世界的反應。

親屬關係模式、家元(iemoto)與親約原則(kin-tract)和日本的宗教與社會階層化契合。宗教的家元模式和種姓主義(caste-ism)基本上具有保守傾向。相對而言，變遷只是表面的現象。透過郊區遷移、改善穢多階級(eta)協會或外國傳教事業等形式，〔社會〕結構的確產生重組。但人際關係內涵、個人對自己、對別人，以及對周遭世界的感覺則沒有改變。

---

† 本章原刊於作者許烺光所著的《家元: 日本的眞髓》(*Iemoto: The Heart of Japan*)一書, 頁201–38(Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Co., 1975)。【譯註:《家元: 日本的眞髓》一書已收錄爲《許烺光著作集》之8, 于嘉雲翻譯, 2000年, 南天書局出版。本章原爲該書第13章, 但有若干段落有更動, 加上爲了統一本書之筆調, 本章譯文已作相當幅度的更改。】

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

我們可以充分指出，會影響現代日本社會其他方面發展的因素，也同樣適用於我們即將討論的日本經濟奇蹟。我們在本章將檢視日本工人，說明他們和美國工人在工作策略、與雇主的關係等方面有何不同。我們將說明，他們的差異是因爲日本的經濟奇蹟植根於家元模式，而不是與西方工業化有關的西方價值觀。

日本工人

即使在目前，日本工人的工作條件仍比美國工人不利。表現在經濟上的事實很明顯。

日本的製造業工人半數以上受雇於員工人數99人以下的工廠（美 358
國只有大約四分之一左右），一千人以上工廠的比例只有20%（美國的比例則在兩倍以上）。在較小型工廠工作的人不僅必須安於效率較低的生產工具，其工資也比大型工廠的工人低。在日本，大工廠與小工廠工人薪資的差異比其他工業國家要大得多。在1949年，英國小工廠工人的薪水只比員工千人以上的大工廠低16–17%，但在1958年，日本100個員工以下小工廠工人的薪資，比千名員工以上的大工廠低三分之二到一半。但是到了1967年，這種差異相當程度降低了(Ro-Do-Sho〔勞動省〕1967:18–19)。

此外，日本人的薪資仍然比大部份工業國家低。1967年日本人每小時工資不到美國工人薪資的四分之一，只有英國工人的一半，而比法國工人低5%。即使處於這些不利條件，日本勞工生產指數的成長比薪資的實際成長速度快。例如從1965至1968年，生產力增加了50%，但同一期間實際薪資只漲了27%。

這種高生產力主要靠員工對雇主的忠誠，而雇主則給予回報。對雙方而言，經濟事實並非不重要，但其重要性被其他因素所覆蓋。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日本工人與其工作伙伴、雇主及工作的聯結方式，與美國工人迥然不同。

首先，相當多日本工人由工廠透過仲介老闆招募；工廠靠仲介老闆提供勞工，而工人則靠仲介老闆找到工作。

用這種方式招募的工人與仲介老闆間的關係是一種親分—子分(*oyabun-kobun*)（親—子或老闆—隨眾）關係，Bennett及Ishino (1963: 40–85)的英文著作對這個體系已經介紹得很詳細。仲介老闆可能招募工人擔任短期工作，這種親分—子分關係是暫時的。他也可能招募工人擔任持續性的工作，此時他們的關係較爲固定。不管哪一種情形，通常會透過某種儀式來標識關係的開始，這種儀式在1950年代還存在。仲介老闆不僅得負責爲工人找工作，還得在他們的私生活上幫忙，好像他們是他的孩子。

傳統上親分—子分關係還橫向擴展到兄弟、祖孫，甚至舅甥紐帶。軍事佔領當局和其他受到美國影響的改革團體並不鼓勵仲介老闆制度，甚至渲染其破壞性。他們認爲這個制度純粹是一種剝削(Bennett and
359 Ishino 1963:121)；但對美國人而言具有負面意含的家父長主義(paternalism)，迄今歷久不衰。這種家父長主義仍受現代日本工人的歡迎(Rohlen 1971:91)。其實家父長主義在日文裡並不常用。它是西方的詞彙，但用在日本時，最適當的翻譯應當是恩情主義(*onjo shuji*)或「善待工人」。

其結果是：雖然並非工廠裡所有正式員工都透過仲介體系（有人說不超過10–15%），但所有日本工人都在美國工人不曾聽過且不能忍受的家父長機制下工作。例如，許多（我認爲大部份）工人與薪水階級住在公司的單身宿舍（單身員工）或附近的有眷宿舍（已婚員工）(Whitehall and Takezawa 1968:265)。他們參加公司舉辦的種種活動和社交節目，並利用公司提供的公共設施，如運動場、運動設施和各種體育課程。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日本的雇主並非只付工錢給員工而沒有人情味，他兼具年長親屬、朋友與顧問的角色。大機構的社長或高級職員在形體上當然和數以千計的員工距離較爲疏遠。除了仲介老闆之外，日本工人所依賴的家父長對象是他的頂頭上司，透過上司而對整個公司保持正面認同。上司是他進公司時的「保證人」。如果他未成年而被警察開交通罰單，上司通常會代替父母陪他上交通法庭。在日本公司中，上司會生動報告與討論他們對手下的關懷與責任感。

在《現場品管讀本》叢書的第四本《品管與人際關係》（Tetsujiro Kato〔加藤衍次郎〕著，1966年）一書中，有一個上司們的座談會記錄，使我們不再懷疑這種關心的深度與廣度。該座談會的題目是「從頭到腳的支持」，與會的八個人包括新三菱重工業、川崎鋼鐵、武田製藥、松下電器、小松製造、住友橡膠等公司的工廠領班。

座談會主席在討論開始時，首先列出工人士氣低落的指標，如「工作不專心」、「製造瑕疵品」、「不遵守廠房規則」、「失眠與酒氣的跡象」、「爲了反對而反對新機器」、「不微笑、披頭散髮、不打招呼（女性的場合）」……等等。他接著列舉工人表現差勁的常見原因，如「健康 360
不佳」、「沉迷賭博與娛樂」、「家庭問題」、「戀愛關係的麻煩」、「過分敏感與自卑」、「朋友、宗教、意識形態問題」等等(Kato 1966:14–15)。

與會者接著報告他們自己成功處理手下工人低落士氣的經驗。以下僅舉幾個例子:

> 我的一名部屬已經和家鄉一位女孩子訂婚。不久前他回去安排婚禮日期。但他回工廠後，就不再和同事聊天了，而且還避開我們的眼神。他也製造了許多瑕疵品（先前他的產品百分之百及格）。所以我給他做了一個心理測驗……結果確定他的心理不太正常……我問他是否家鄉出了什麼問題。他告訴我他的結婚計畫泡

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

湯了，因爲他的未婚妻有男朋友……我把他（暫時）調去做簡單的工作，使他能輕鬆一下。此外我告訴他我自己（類似的）經驗。他成功克服這個問題後，不僅在去年春天與另外一位小姐結婚，還通過國家執照考試（而取得某種資格）」(Kato 1966:15)。

……我也利用公司的報紙。我在報上登了一則廣告，說：「本廠房的青年徵求新娘」。我們的工人看到後心想：「我們的領班對工作表現要求很高，可是他也關心我們婚姻的幸福」。就這樣工人開始覺得對他們與我的關係非常正面。如果領班與工人間有這種信任，所有事情通常都會很順利。

工人知道如果他跟領班講的話，領班能瞭解他；而領班會（像父母般）照顧工人，例如替他（或她）找對象。這兩點都非常重要。這些現象意味著工人們基本上信任領班。（「如果我跟『父親』(*oyaji*)[1] 說的話，他會幫忙解決。」）這是高昂士氣不可或缺的要素」(Kato 1966:17)。

除非能使員工感到「我們的領班連我私人的事都非常關心」，否則無法把現在的青年教導成可敬的工人(Kato 1966:18)。

討論會主席做了以下評論來結束討論：

公司督導人員必須同時獲得上級和下屬的支持。爲了達到這點，他必須引導出有次序的生活。

公司督導必須介入部屬的個人生活。例如，如果工人覺得「我的『父親』（領班）* 瞭解我，他甚至想幫我找新娘」，這表示他眞的信任領班。

---

383 1. 此處及下文中*oyaji*（父親）指的是領班，他通常比他所監督的人年紀大得多。

* 【譯註】原著在此處有註2，實際上係誤置。眞正的註2見下一頁。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

因此，我們的結論是如果這兩個條件滿足的話，公司就士氣高昂，而工人會發展出眞正做好工作的意願(Kato 1966:22)。 361

大迫昌子(Masako Osako)最近在日本汽車工廠的發現，特別指出了日本工人對工作、上司與公司的態度(Osako 1972)。這個工廠的現代化生產技術可以和美國最好的工廠媲美。它具有渥克(Charles R. Walker)和蓋斯特(Robert H. Guest)所提及的大量生產工作主要的六個特色(Walker and Guest 1952)，即(1)機械化的工作步調；(2)不斷重覆；(3)低度技巧；(4)工具與技術已經事先決定；(5)精細的生產分工；(6)表面的注意力。

西方學者對經濟因素相當執著，通常把員工對雇主的忠誠聯結到薪資或現代科技的本質(Blauner 1964; Goldthorpe et al. 1968)。對於大迫提出的問題：「你什麼時候從目前這個工作得到滿足感？」，她得到的答案大部份都是否定。換言之，大部份回答者對眼前的工作很少或沒有滿足感。工人們對他們薪資的感覺也同樣是否定的。大迫問了以下問題：「按照(1)公司付薪資的能力，(2)你的工作量而言，你認爲你的薪資如何？」就公司付薪資的能力而言，83%的受訪樣本認爲他們的薪資太低；就工作量而言，95%的人則認爲他們的薪資太低。

但是，這些受訪的汽車工人雖然對工作滿意度和薪資持負面或中間的看法，他們對公司卻具有正面的態度。只有18%的受訪者認爲「公司沒爲員工做什麼」，84%的人則認爲他們的公司比其他工作場所「好」或「差不多」。最後對於「你是否打算在這家工廠工作到退休？」的問題，48%的人給予肯定的回答，34%的人模稜兩可，只有18%的人回答「否」。大迫說，在最後這一組人中，有幾個人「是長子，打算回故鄉去」，因此實際上否定現職的人應該更少。

在解釋對否定工作滿足度和薪資，但卻肯定公司這樣的矛盾態度時，大迫認爲主要原因是日本工人能分辨生產線工人和大公司員工這

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

兩個範疇。她之所以做出這樣的結論，主要是基於受訪者最喜歡他們
362 工作的原因在於公司的聲譽、福利與娛樂活動、工廠社區中的好同事與朋友等等，最不喜歡之處則是大夜班、工作單調、工作量太重等。

我認爲大迫企圖努力調和日本工人的矛盾態度，沒有必要地把日本工人對自己和對世界的觀點予以區隔。每個活著的個人會根據親屬體系傳達給他的文化導向，追求社會心理和諧(psychosocial homeostasis, PSH)的滿足。在西方人的社會心理和諧觀念中，工作滿意與薪資水平重於和上司、同僚、朋友的關係。因此，對工作與薪資不滿意，就意味著對整個工作情境不滿。(2) 但對日本人的社會心理和諧而言，人際關係最爲重要，因此優先順序相反。其結果是：對雇主—員工關係以及大公司員工的滿意，掩蓋了對工作與薪資的不滿。

從這個觀點去看，我們就能瞭解爲什麼許多日本工人和職員爲了在原來的工廠工作而不在乎每天長途通勤。

我所知道最長的通勤是東京某公司的職員，他住在靜岡縣，每天通勤單程就需要四個小時。工廠原本在他家附近，但工廠搬走後，他不願換工作，只好長途通勤。

日本勞工組織的方式更符合我們的分析和大迫的研究發現。表面上日本有三個大工會，每個工會各自擁有百萬以上的會員。「日本勞動組合總評議會」（總評）是最大的一個，會員超過400萬。「全日本勞動總同盟」（同盟）有將近200萬名會員，中立募動組合連絡會議（中立勞連）有100萬名會員。

---

383 2. 在寫這些句子時，我注意到這一期的《生活》(*Life*)雜誌（1972年9月1日，頁30–38）有一篇文章，題目是〈裝配線上的乏味〉，討論底特律汽車廠工人對工作的不滿。作者認爲這個問題是一個工廠必須努力克服的新工業革命。果然有些美國汽車商想出他們稱之爲「充實工作」(job enrichment)的辦法，希望工人能運用他們的創造力。但對這個問題，還看不出實際而經濟的解決方案。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

事實上只有「全日本海員總工會」屬於西方社會所定義的工會。其他大部份工會都是以個別企業爲單位的工會。如果把日本模式搬到美國來，就會有通用汽車公司在密西根州弗林特(Flint)的345號工會，以及印地安納州哈維(Harvey)的24號工會。〔在日本模式下〕這些工會都不叫分會；每一個都是獨立的工會，本身有解決勞資糾紛的權力。

因此，日本的情況是：工會領袖與工人間，以及雇主與雇員間的接觸，比美國更爲密切。日本員工很少被革職，也比較不容易被裁員。大體而言，自動化與合理化並沒有導致工業的緊縮與大量失業。日本的失業率一直比美國、英國、西德或義大利低，即使近幾年來也是如此。日本雇主認爲在經濟不景氣時，裁員或革職是最後的策略而不是第一招。

這種做法減低沒有人情味的可能性，因爲勞資雙方都把對方看成 363
具有感情與需要的個人；這種情況當然有助於勞工對管理階層的正面態度。這種正面態度除了導致較少破壞或偷竊工廠財物的現象之外，也產生下列三個顯著後果：(1)生產力的增加大於工資增加（這是我們已經討論過的事實）；(2)較低的人員變換，大工廠尤其如此（這個事實也討論過）；(3)很少罷工，因而沒有罷工的破壞效果。

日本工人用言語或書面向雇主抗議，也會揭發雇主的缺失，但通常會透過不傷和氣的協議而避免罷工。每年五月和十一月，所有大、中型企業員工都要舉行他們所謂的「春鬥」和「秋鬥」。這是決定夏天和冬天分紅數額大小的時候。牆上會掛著標語，間或有對大小群眾的演說，有人分發傳單用強烈言詞譴責雇主。即使眞有罷工發生，歷時也很短暫。一個工廠或組織的員工常舉行象徵性的罷工，例如在午餐時間或下班以後進行。在有些例子裡，「罷工者」會唱國際勞工歌。有些工人則會在廠房門口或油膩腥臭的引擎旁，擺上一盆從家裡帶來的插花，象徵性的表示他們對雇主和工作場所的正面態度。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

白領階級員工

日本的「薪水階級」(或白領階級員工)對公司的認同甚至超過藍領工人。他有更多理由如此。

他是在高中或大學畢業不久就被招考進公司(大學生部份則在剛升大四時，公司就會來招募人才)，從此開啓了終身雇用的事業。一家銀行公開宣稱:「當一個人被本銀行接受爲一員時，並不是因爲他的技術〔純熟〕，也不是被聘來擔任事先已經決定的工作。他之所以入選是因爲被認爲具有學習潛力，能被訓練來應付在金融服務中愈來愈困難的工作。〔我們〕通常都假定他會在銀行服務很久……」(Rohlen 1971:45)。

員工的就業過程從歷時六星期到三個月嚴格的職前訓練開始，透過典禮、公司報紙、附加福利、福利設施與公司支持或指導的活動等，逐步整合到雇主與同事的共同體。職前訓練的主題往往以精神爲主，常包括參禪打坐、團體生活、和二十五英哩徒步耐力訓練等。

經過這段訓練期以後，新員工就在他的新就業地點安頓下來，在
364 那裡他的工作與娛樂生活大多重疊，而他對公司的奉獻也會獲得完全的回報。單身員工通常住在公司的單身宿舍。但即使結了婚，仍然可能帶著家人住在公司的有眷公寓。

只要住單身宿舍的人有需要，公司就會聘請老師來教英語會話、插花、柔道或其他藝術。公司也爲員工提供籃球、棒球、田徑、網球、劍道等體育設施。

員工如果想要找對象，常常會獲得一個以上的上司協助。在員工的婚禮上，他工作單位的主管往往被邀請擔任貴賓。不管他實際上有沒有撮合那對新人，在婚禮上往往會成爲媒人的身份。婚禮後，員工會跟新娘到公司擁有的渡假設施去渡一個經濟實惠的蜜月。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

美國人常有辦公室同仁的聖誕派對，日本人辦公室的社交活動則更深入。他們有同辦公室的一日野餐會或週末郊遊。銀行、政府機關、醫院等機關同一部門的員工，有時三、四十人一起搭火車或包遊覽車到名勝或溫泉旅館渡週末。我們在第1章已經提過，在這種出遊時，日本人和同辦公室的上司、部屬一起去，而把太太留在家裡。

這些事實可以導出兩個結論。一方面，日本員工與家人的生活和與同事的生活相當隔離。他太太和與他工作有關的活動沒有多少關係或根本沒有關係(Vogel 1967:102−03)。另一方面，日本工人和公司職員與工作單位的同事、上司、部屬，都維持了遠超過工作所需的紐帶。參加或維持工作關聯的社會紐帶是自願而非強迫。但不參加會被認爲不正常，並被認爲是表示不滿的跡象。

在這兩方面，日本工人都與美國工人大不相同。美國人的私事和娛樂活動都是自己的事。它們都與就業無關。但美國太太卻積極參與和丈夫事業有關的旅行和娛樂。

大部份日本公司都用每天或定期的典禮來加強員工對公司的認同。例如在每天開始工作前，松下公司每個工廠的工人與職員都聚集起來唱以下的歌:

爲建設新日本，
我們要心力一致，
全力拉生產，
送產品到世界，
不停地、繼續地，
有如水自泉湧。
增長吧！工業，增長吧！增長吧！增長吧！
和與誠！
松下電器！

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這種歌並非松下公司獨有。我們可以比較一下在北日本一家中型銀行全體員工所唱的歌，民族誌工作者稱這家銀行爲上田銀:

老鷹衝雲霄，
朝日正破曉。
我們的團結，
在這裡開花。
上田銀上田銀，
我們越來越以她的名字爲傲。
我們打從心裡光榮地笑，
因爲我們負著明天，
獨立日本的責任。
我們的村鎮繁榮，
在理想主義高高的旗幟下。
上田銀上田銀，
我們的希望被她的名字鼓舞。
邁向新的一天，
充滿無限活力，
我們一步步地前進。
噢！生產人的幸福。
上田銀上田銀，
她的名字大放光芒。[3] (Rohlen 1971:73)

---

383 3. 這些歌由男女員工全體一起唱。日本杜會與文化當然是男性中心。幾乎所有重要職位都由男性擔任。結果這裡所描述的對公司的高度情感和熱誠，基本上是以男性員工爲主。早在1920年代就有一些女工對她們的生活條件表示不滿，以下這首「女工之歌」就是證明:

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這種員工對公司的投入並不是公司一廂情願的想法。日本員工以達成目標的行動來回報公司。例如大部份日本工人，尤其是白領從業員，往往會加班而不要求補償。他們通常不會有「準時下班徵候」。大

女工之歌 384

宿舍裡的生活比小鳥在籠中的
生活與監獄生活還難堪。
工廠是地獄，領班是魔鬼，
機器是火輪。
我多麼希望自己長翅膀，
飛出這裡到彼岸去。
宿舍的前輩多麼傲慢，
但他們也曾是同樣的女工，
在工廠工作就像坐牢，
唯一的差別是我們沒有鎖鏈。
我是個女工，是隻飛不動的鳥，
我雖有翅膀可是飛不得。
我雖有遼闊的天空可是飛不得。
(因爲)我在籠中，即使看得到天空。
我是隻小鳥可是翅膀斷了。
由於我的父母不成功，
不，他們沒有不成功，可是我多麼無能，
我被一隻沒有尾巴的狐狸騙了，
而被帶來這個地方。
與其在這可怕的工廠工作，
我寧可逃到滿洲(中國東北)邊界的天涯。
我寧可在異域受苦。
(即使在滿洲的工作也一定跟這裡同樣可怕。)
請聽聽我吧—XX桑(人名)。
因爲我希望順從父母，
我在這裡吃這種苦，離家幾百哩。
我把口袋裡裝滿了石頭，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

部份員工，尤其是新人，他們的工作時間通常較規定的上班時間來得長，以便在離開辦公室或店裡以前完成他們認爲應該完成的工作。一個辦公室裡大部份人一星期有三、四個晚上工作到九、十點的情況並非不尋常。

準備把自己淹死。
—可是我死了，就會丟公司的臉。
—可是我回家，就會丟父母的臉。
當我想到自己的處境，只有苦淚涔涔落。
這眞是女工的可怕世界。
她們的父母是什麼樣的人呢？
如果知道她們的命運是女工，
還把她們帶來這個世界。
385 我渴望含著幸福的眼淚，
給父母獻上一杯淸酒。
當我想向他們說：
「女兒什麼時候回家呢？」
我的心就被悲憤的眼淚所淹沒。
我寧願當工廠辦公室的壁板，
這樣才能讀家裡的來信。
我們三餐只吃青菜，
布怎麼織得好呢？(Hosoi, 1922)

值得注意的是，寫歌的人沒有反抗剝削，只哀嘆自己的命運。其實即使這麼悲慘，她還是顧慮公司名譽與父母顏面。

隨著經濟繁榮與美國的影響，尤其在第二次世界大戰後．更多婦女進入工商界(Ro Do Sho 1967:78–84)，女工的命運有所改善，也有更多婦女被接受擔任白領階級。但女性員工的地位薪資和階級等方面仍比男性員工低。例如1966年，在非農林業中，按日計酬的女性臨時工仍比固定雇用的正式員工多，但男性比例正好相反(Ro Do Sho 1967:85)。另一個例子是同辦公室的女職員通常必須替男同事倒茶，卻沒有男同事替女同事倒茶。近年來偶爾可聽到女性微弱的反抗聲。我聽說早在1965年就有些女性說「不再替男同事倒茶」。但這些女性不平之聲對男性支配顯然沒有影響。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

白領從業員的離職率甚至比藍領工人還低。年資制度不僅保證薪水階級在公司有一個永久位置，還保證自動升遷。一位日本外交官作 366
家把日本薪水階級的立場比喻做搭乘電梯的人：他只要站穩不動，就會自動到達最頂層(Kawasaki 1969:97–98)。其結果是：在日本從一個公司到另一個公司的流動性比美國少得多。日本公司無論多麼想要人才，也無論競爭多激烈，都彼此不挖角。對日本員工而言，從一個公司轉到另一家，比搭乘電梯在半空中玩弄開關還危險。他往往成為大家排斥的對象。他很難找到新的地方去；即使找到了，也往往得不到以前所受的信任。一位人類學家很正確地觀察到，除了退休或女職員因結婚辭職外，中止一個職務帶有深刻的失敗感。那是「一件羞窘而不愉快的事，類似離婚的感覺」(Rohlen 1971:143)。

我知道這些觀察雖然和艾貝格倫(Abegglen 1958)一致，卻與其他學者的觀察不太一樣。例如馬許和眞成(Marsh and Mannari 1970:795–812)從兩個立場來批評艾貝格倫。第一、艾貝格倫認為屬於日本工廠特色的終身雇用模式，其實只是1,000名員工以上工廠的特色。這些工廠只雇用了日本製造業勞動力的五分之一。第二、即使那些表現出終生忠誠的員工，他們留在同一機構的原因，「常常並非出於終生許諾的價值觀，而是由於其他原因」(Marsh and Mannari 1970:810–11)。

我想這兩個批評都不會讓我們扭曲日本員工比美國員工更不會離開服務機構的事實，這項事實連馬許和眞成都不否認(Marsh and Mannari 1970:811)。這點也被其他許多觀察者確認，例如懷特霍和武澤(Whitehall and Takezawa 1968:151–53)。基於家元模式對日本生活重要性的廣泛分析，我們沒有理由假設日本大公司員工明顯的終生效忠行為是反常現象。相反的，我們必須認為日本大公司所提供的條件，比小公司更能實現位居日本生活中心的行為模式。此外，隨著日本工業

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

化的繼續推展，難道我們還有理由相信大公司員工所佔的比例不會增加嗎？

日本社會還有其他幾項特色增強對公司的認同。其中一個特色是每一家公司的職員，尤其是該公司的部或課，有時來自同一個大學。例如大阪東京銀行大部份幹部都畢業於有名的東京大學和少數其他幾
367 家國立大學。我認識的一位高級職員覺得自己有點格格不入，因爲他出身教會所辦的上智大學。儘管他父親是該銀行的副總裁與董事也於事無補。我還有位朋友剛從大阪外語大學畢業，在大阪一家大商社開始工作。當我們第一次討論出身學校的題目時，他雖然剛進這家員工千人以上的大公司不到兩個月，可是已經能夠告訴我以下相當詳細的清單：

1. 該公司總裁從大阪大學畢業；
2. 該公司副總裁從京都大學畢業；
3. 大部份職員從慶應大學畢業；
4. 第二多的職員從早稻田大學畢業；
5. 大約有五、六人從神戶大學和關西研究院大學畢業；
6. 少數幾人從東京大學畢業，其中三人是部長；
7. 有幾人從大阪市立大學畢業，其中一人是公司的董事；
8. 有幾人從湘南大學畢業。（我的報導人加了這樣的評語：「那所大學不好，但學生家長『好』，因爲他們有錢。此外有位公司前任總裁曾在湘南大學擔任教授」。）沒有一個職員從同志社大學（一所教會大學）畢業。*

我的報導人驕傲地向我提到公司有兩位部長是他的校友，即大阪外語大學畢業生，雖然大阪外大的畢業生人數在該公司最少。

* 【譯註】京都的同志社大學爲日本關西地區最有名的私立大學。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

但我離開日本一年後，這位報導人寫信給我，告訴我他非常驚恐與不快。他的商社決定與另一家商社合併而成爲眞正巨型公司，結果他母校的少數幾位畢業生，現在就像「汪洋中的幾粒小砂」。他積極考慮辭職，這種情緒反映在其後兩年他給我的每一封信裡。他最後決定留下來，我猜想是因爲工作改變涉及很多社會適應問題，這比保有他目前已經有相當年資的職位似乎更缺乏吸引力。

日本社會這種垂直的組織與高度重視年資的體系，加上封閉的出身紐帶，似乎不利於人才的選擇與利用。但日本工商業受到兩個因素的正面影響。

在一方面，正如我們已經指出的，日本員工對上司及公司不斷地效忠，這使他們比西方員工更努力工作，每天工作時間更長。另一方 368
面，日本具有獨特的稟議〔書面請示〕制度(*ringi system*)。稟議制度代表日本人在決策過程的集體管理本質。它包含下列五個步驟:

甲、由中層管理人員撰寫計畫書;

乙、透過平行同僚謹愼檢討該計畫書;

丙、送請上司謹愼檢討該計畫書;

丁、正式在包括計畫書在內的稟議書上蓋章;

戊、詳細釐清主管單位及權責歸屬問題。(Glazer 1969:88–90)

日本人就以這種方式減低只靠年資升爲上層經理者做出不當決定的機會。忠誠的年輕人負責動腦筋；他們知道他們不會因爲錯誤的個人決定而損及個人的事業，而且知道他們終究會在年資序列體制中往上爬昇，因而很有保障。最高層經理也受到保障而不至損及個人事業，這一點就部份地說明了，爲何許多日本企業都由六十歲乃至七十歲以上的人來「經營」。

在東京一間辦公室裡，有位薪水階級員工讓我目睹了在西方世界從未經驗過的對上司的忠誠。由於他是位中下級幹部，他的辦公室很

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

小而且沒有什麼傢俱，我就在他的辦公室裡訪問他。訪談過程中我們從未談到他辦公室的大小和性質。當訪談接近尾聲我準備起身告辭時，他說:「我帶你去看看我課長的辦公室」。他帶我到一間裝潢精美而有他房間三倍大的辦公室，指指一張擺了許多小擺設的大辦公桌後空著的座位，很驕傲地說:「這是我課長的座位」。

上司與部屬間固定的紐帶模式，甚至存在於公司與公司間以及公司與政府間。三菱財團* 就是很好的例證。1963年它在全日本有21家生產公司，包括103個製造廠、大型工廠與礦場。該公司進口的鐵砂在東京一家鐵工廠加工。製成的鋼材在川崎的工廠建造了一座巨塔，在四日市蓋了石化工廠。這個石化廠用公司進口的石油製造合成纖維，這些化纖又在名古屋織成布，然後由三菱貿易公司用自己的船外銷，而船是三菱在長崎、橫濱、川崎、東京或廣島的造船廠打造。

另外兩家巨人，住友與三井，也用大同小異的方式做生意。住友
369 是日本最大的化學藥品製造者。她有20萬名員工。三井在1936年的進口量約佔日本當年總進口量10%，出口量則約佔8%。從橋樑到釦子，從汽車到罐頭，什麼都買賣。

各個財團彼此競爭。由於每個財團在相同或類似的行業中都擁有許多公司，有些學者警告財團間有過度競爭的傾向。有位學者，東京大學的林周二(Shuji Hayashi)，甚至把這種競爭比擬成第二次世界大戰中日本海軍與陸軍的競爭。它們各自發展出自己的空軍，彼此不協調也不交換科技。「海軍獨立發展出舉世聞名的零式戰鬥機，而陸軍則獨立發展出隼式戰鬥機」(Hayashi 1965)。

美國人通常認爲日本財團會壟斷物質並操縱物價，因而應該適用

---

* 【譯註】原文使用日文的「財閥」(zaibatzu)一詞，爲避免被誤解爲負面形象，此處譯爲「財團」。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

反托辣斯法。事實上麥克阿瑟將軍的軍事佔領當局就曾下令解散財團。但美國在日本的權威一解除，財團又一個個復活了。在日本脈絡中，不但認為美國人對獨佔的恐懼沒有必要，而且財團是無可避免的現象。因為財團也是家元式做生意法的一種表現。諸財團不僅在某些例子中彼此合作（如在新的石化工業），也跟日本政府合作。財團們心甘情願地把政府的計畫付諸實現。政府與財團間的合作並不是靠法律力量實現，而是靠聯繫政府、中央銀行與財團間緊密、微妙而類似家元的關係。

因此，導致日本驚人經濟發展的核心因素，是垂直排列所有個人間（師徒或老闆與工人等等）相互而近乎永恆的紐帶，類似家元體系呈現的特性。這是日本人賦予最多感情的紐帶，也是社會心理和諧的中心成分。因此，很少向公司提出辭職，如果必須提出的話，也是「一件羞窘而不愉快的事，類似離婚的感覺。」

透過這種紐帶形成集體間的競爭（部與部間、工廠與工廠間、財團與財團間……等等），但每個團體內部沒有競爭。這麼一來，就製造並培養出對上司、工作地點、更高權威的效忠，從而減低並消除個人流動的危險。這些集團與其分支、部門或子公司（子會社）雖然不稱為家元，但卻具有家元的基本特徵。因為每個工廠、部門或公司的某個單位很像一個家元，聯結起來就成為一個更大的家元。一個財團不同的分公司也以同樣方式與財團聯結，各個財團也以同樣方式與政府 370
聯結。日本人的事業世界與私人世界並非嚴格隔離，在這樣的世界裡，他們習於以階序方式聯結彼此，因而比美國人和其他西方人有更多自由與上司或部屬一起工作與合作，不必顧慮被人指控為「權威主義」、「專制」、「諂媚」或「屈膝」。

有些西方學者說日本經濟之所以成功，是因為日本政府在獎勵與輔助工商業上扮演非常重要的角色。這種來自政府的輔助在美國會被視為「干預」而深惡痛絕。無論是公司法人或個人，美國人並不迴避

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以他們自己的條件獲得政府協助。他們會用剝削自然資源的相同方式來壓榨政府。但在壓榨時他們卻不願顯示屈從政府。而在印度與其他許多國家中，政府強大的計畫、規範與支持，並未導引那些國家脫離病態經濟。有句諺語說：「你可以領一匹馬到水源，但沒辦法強迫牠喝水。」

日本經濟成功的秘密在於人的因素，而不在個別的日本人怎麼樣；在於日本人如何透過他們與別人聯結和特殊的共事方式，以尋求社會心理和諧(psychosocial homeostasis)的滿足。

中日的對比

貝拉(Robert Bellah)在他的*Tokugawa Religion*(1957)一書中，對日本快速的經濟發展，特別是她與中國發展的差異，提出系統化的理論解釋。根據貝拉的說法，「中國的特色是具有整合的價值觀，而日本則具有政治或達成目標的價值觀……一個強調整合價值觀的社會比較在乎整個體系的維繫，而較不關心目標達成或適應；比較關心〔群體〕凝聚力而較不在乎權力或財富。」另一方面，日本「現代社會仍然保有德川幕府時期的中心價值體系，它甚至以更深沉而合理化的形式出現。這種中心價值體系形成不同階級間的地位倫理，它的適應已經證明有利於處理每一階層的新經濟責任」（頁188–89）。我認爲貝拉的中日比較與事實不符。中國和日本基本上並沒有不同價值觀。造成其差異的原因是社會組合(social groupings)的本質不同。貝拉或許並非完全沒有意識到這個事實，因爲他觀察到：「如果要對現代化方向有影響的
371 話，儒家倫理中固有的理性主義似乎需要與政治價值至上的價值體系聯結起來。日本過去如此，或許也是今日中國的例子」(Bellah 1957: 192)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

但看出這種聯結的必要和指出這種聯結如何變成事實，是兩件截然不同的事情。貝拉未能體會：除非在社會組合方式上有肥沃的土壤，政治價值觀也將無能爲力。我們在前面幾章所做的，就是詳細描述個人所需的社會心理和諧動力、制度安排與文化取向，共同運作使日本出現這種聯結，但中國卻無法如此。

我們關注的起點是親屬關係——人類所有生活從這個基本結構與內涵開始發軔。日本親屬體系和中國一樣屬於父子優勢；但與中國不同的是日本親屬結構較有彈性，其親屬內涵受到單嗣繼承(unigeniture)*、高度階層化，以及家系繼承者與其他兄弟間緊密關係的影響而有相當程度的變化。脫離原有親屬群的日本人，必須在其他地方尋求社會心理和諧的滿足。但在這個時候，他並不完全擺脫親屬關係的作用。他們只是被一個更有彈性的親屬結構所驅使，並強烈受到其親屬內涵特性的制約。這就是爲什麼他們效忠於「同族」(*dozoku*)這一類次級團體，以及基於親約原則的家元組織，它的精神反映在宗教與職場、政府與軍隊，以及知識追求與藝術活動。相對於中國，日本親屬內涵使日本人可以將類似親屬關係的家元無止盡地擴展。

當日本人脫離家元的結構限制，例如當他在美國生長時，家元的內涵仍然持續運作。考狄爾(Caudill)和迪弗士(De Vos)認爲日裔美人在美國工商界有成就的原因在於：

> 一個明喻可用來指出日裔美人和中產階級白人在成就取向(achievement orientations)上的異同；在這兩個團體中，個人的終極目的或目標大多非常類似。可是日裔美人是沿著一條筆直窄路，路旁圍滿群眾盯著他們朝這些目標前進的每一步；而中產階級白

* 【譯註】「單嗣繼承」相對於中國由所有兒子共同繼承的「多嗣繼承」。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 人則沿著比較寬廣而開闊的街道朝著同樣的目標前進，路邊圍觀的群眾比較少，而且並不盯著他們的每一個動作。用心理分析的術語來說，這個比喻表示日裔美人的自我結構(ego structure)非常敏感，而且容易受到來自外在世界的刺激，而其超我結構(superego structure)高度倚賴外界的認可。雖然中產階級美國白人也是如此，但卻沒有那麼明顯。例如兩個群體的人都有興趣獲得數額足以轉
> 372 換成社會聲望的錢財；但是日裔美人在匯集錢財時每一步都被人仔細地觀察，而他聚財的方式，以及最後如何用錢財來造福社區，都和財富成就本身同等重要。美國中產階級就沒有這麼嚴格，個人可以用各種方式賺錢，只要不是公然欺騙，所有方式都因他們的財富成就而被認可。（Caudill and De Vos 1956:1117；底線爲作者許烺光所加。）

成就動機植根於美國人個人中心的生活方式。按照美國白人的標準來衡量少數民族在美國的表現如何也許很有用，但這點並沒有跨越不同社會的眞正效力。根據考狄爾和迪弗士，在這裡更重要的是日裔美人看待自己以及如何與他人聯結的方式。他們「沿著一條筆直窄路，路旁圍滿群眾盯著他們每一步」，朝他們的目標前進，他們「有個非常敏感而且易受來自外在世界刺激的自我結構」，而成功的日裔美人「最後如何用」他們聚積的財富「造福社區，都和財富成就本身同等重要」。雖然日裔美人的社會氛圍(social atmosphere)並非依家元模式組成（亦即世代輩份和嚴格的個人聯結網絡），也不叫做「家元」，這些特性卻是家元內涵的固有表現。日裔美人的一世、二世、三世（亦即第一代、第二代、第三代日裔美人）都明顯具有這些特質，就像我們在日本公司裡看到的前輩和後輩（員工中較早進入公司者與後進公司者）所具有的特質。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

古老的家元內涵給予日本人目標取向和服從權威模式，這些特性高度適合美國公司的需要。如果目前的趨勢持續下去，我預期許多美國雇主會喜歡日本員工甚於美國員工。其實夏威夷的許多美國雇主已經有這種傾向。

中國儒家和印度佛教並沒有日本模式的權威盲從與宗教投入，這兩個特性使日本人將家庭與國家聯結起來。日本從中國接受儒學與佛教，但透過日本的親屬結構來利用它們，並把它們按照日本的家元內涵轉化。日本人把中國的士（學者）轉化爲侍（武士），結果把日本社會的四個階級轉變成侍、農、工、商。（在中國，士大夫居社會位階之首。）日本人同時將對佛佗（或主人）的奉獻置於對父母奉獻之上，把祖靈與菩薩融合，並且和皇室一樣祭拜開國女神。

因此，我們雖然不反對貝拉所說的「中國社會有很大部份可視爲 373
象徵親屬紐帶的延伸與概化」(Bellah 1957:189)，但我們必須強調這並非中國人和日本人的基本區別。我們的分析顯示，日本社會也大多可視爲「親屬紐帶的象徵延伸與概化」。中日之間最重要的區別在於中國社會是父子優勢親屬體系的象徵延伸，日本社會雖然也是類似〔父子優勢〕親屬體系的象徵延伸，但是母子次級優勢、單嗣繼嗣與嚴格階序關係等特性，卻使日本體系更爲複雜。這些特性使得大部份日本男人的關係網絡比中國人更廣闊。但正如我們在家元體系中清楚看到的，這些寬廣人際網絡的結構與內涵都類似親屬關係。

日本人在這些以家元制度爲象徵的更廣闊聯結網絡中，並沒有比中國人發展出更多帕森思所說的普遍關係。相反的，「特殊關係仍然未受挑戰。由於以天皇家系爲中心，日本的國家主義仍然維持它獨特的特殊關係……天皇家系是本家而所有日本家庭都是其分家」(Bellah 1957:181)。日本的家元制度也依然維持它獨特的特殊關係，因爲它以創始人或開山祖師爲中心，對每個體系所有成員而言，創始人或開山

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

祖師是所有智慧與紀律的源頭。中國人的親屬關係〔特質〕只擴展到氏族（但其範圍有限，因爲它嚴格地以出生與婚姻爲原則）；日本的親屬關係則爲男人提供跨越親屬界線的廣大聯結網，網絡中的每一個群體都立基於親約原則。親約原則結合親屬與契約的特性：契約特性使日本人可以自願地加入任何群體；但是加入以後就很難脫離，就像親屬關係一樣。

由於日本人已經從基本親屬紐帶釋放出來，因此比中國人更容易被較大的（經濟、政治、宗教、軍事）事業所吸收，這些事業〔吸收〕的對象並非狹義的親屬紐帶。和西方密切接觸前，日本早已建立了李維(Marion Levy)所說「緊密控制絕大多數…個人」的體系(Levy 1953: 195)。根據我們至目前爲止的分析，李維「緊密控制」的用詞並不恰當。眞正的狀況是：透過家元，絕大多數日本人發現他們在感情上與較廣闊的群體聯結，而那些聯結使他們比傳統中國人更容易將人際關係與現代工業化和國家主義的要求融合。

與中國基於親屬原則的「族」〔即宗族〕相比，基於親約原則的家元，在現代化過程中有兩個獨特優點。第一、它在需要時就能引進新
374 血。這個事實產生兩個結果。一方面，一旦脫離農業型態，它的建置規模可以無限擴張。日本有許多家元體系規模極爲龐大，任何類似的中國體系都無法比擬。中國人以親屬原則爲基礎，因此較廣泛的聯結網絡總是侷限於被出生與死亡嚴格限制的親屬範疇。

另一方面，將沒有〔血緣〕關係者包容進來，這種選擇方式符合以才取士的標準，同時孕育出成就動機的目標導向，它的影響廣度是以親屬爲主要原則的團體（如中國社會）所無法比擬。中國人並非沒有成就動機，但由於親屬原則太強，顯貴家庭的子孫一出生就受到財富與地位的保障，〔後天的〕成就反而比較差。中國顯赫家系的名聲與財富或事業的完整，從無法維持兩、三代(Hsu 1949:256–78)。日本富

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

貴父親的兒子，一直都沒有受到中國式不良教育的影響。一人承家慣例和手足同胞間的階序關係，減低雙親財富及兄長對幼弟權力的不良影響。強調個人能力表現當然對有幸承家者有影響。日本大部份家元和企業的漫長歷史，與中國非親屬群體〔無法持久〕形成強烈的對比。

日本在現代化過程中的另一個優點是，和農村地區一樣，家元是一個包含許多分支機構的法人，個人在其中享有永恆的成員資格，並對它永遠效忠。這是提供他社會心理和諧基本來源的場所。

整個家元體系的本家對分支家元要求極端服從，但本家元並不干預分支家元內部事務。本家元尤其不能取代分支家元或它的任何徒弟。由於能力表現是評斷一個人在該階序的主要標準，而且由於各分支家元各有自主性，因此上位者的偶發奇想和個人偏好，比較沒有機會影響整體組織規範。中低階層者不能逾越上位者，但他的位階也不會被任意降低或開除，他應負的責任也不能因「大老闆」的命令而做重大改變。

家元對日本人社會心理和諧的重要性，以及家元內涵擴展到日本政府，我認爲這些特性使日本政府避免腐化，與1949年以前的中國政府形成強烈對比。親屬與地緣紐帶是中國人感情依附的對象，同時是提供他們社會心理和諧的基本來源，而整個官僚體系的維護通常不在
他們社會心理和諧需求的考量範圍內。中國人常說一個剛被任命官位 375
的人「上台了」，一個剛辭職或被開革的官僚「下台了」。中國人認爲政府工作只不過是角色表演。結果中國人在官僚體系中既無固定位置，對官僚組織或目標也沒有恆久奉獻的心態。任何中國人都可能因爲自己的行動，或因爲自己上司、或上司的上司的任意行動而上上下下。眾所週知，競相賄賂（不像日本家元的固定繳款）是中國官場維持職務或升遷不可或缺的手段。

這些因素使得日本與西方接觸後驚人的迅速進步，而缺少這些因素導致中國在西方支配下整整一個世紀的停頓與混亂。日本的優點植

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

根於家與同族，因此它們的延伸使我們能名符其實地（至少比喻地）將整個日本民族視爲一個巨大的家元。

但是日本人透過與西方不相同的社會心理途徑達成現代化與工業化。沒有承家的日本人不像西方人那樣被鼓勵獨自尋求自己的聲望和幸福。他們的親屬體系鼓勵他們尋求互相依賴而非獨立。因此日本人順著他們基於親約原則的家元體系而非個人主義與自由前進。他們發展出更新、更大的群體，而不覺得需要改變傳統的人際關係模式。那個模式具有父子優勢屬性，但被單嗣繼承和承家者與其兄弟間的階序關係所修正。家元體系的結構，尤其是內涵，提供了日本現代企業最重要的組織忠誠和組織力量資源。廣泛散佈於日本現代工商企業機構的親分－子分或類似親分一子分關係，是這個事實最正式的表現。

在親分一子分關係中，我們看到個人忽略實際的親屬群（間斷性），而強調與任職機構或利益團體（閥）及前輩（連續性）的縱向聯結；出身學校具有高度重要性（排他性），但相對地忽視個人的才華（包容性）；最後，明顯表現出上司下屬間的威權關係（權威性）。

對中國人而言，從傳統到現代的轉化比較困難。李維指出中日差異的一個關鍵要素，他說：

> 新力量在日本就和在中國一樣，暗中破壞了許多舊模式，但它們並未像在中國那樣，同時破壞控制個人的唯一或主要源泉(Levy 1953:194)。

376 我們又得反對李維所用的「控制」一詞。中國傳統社會組織並沒有堅強的非親屬與非地緣次級團體，做爲個人獲得社會心理和諧的源頭。[4] 因此，在受到西方衝擊（依照西方模式發展民族主義和工業化）

---

385 4. 許多研究中國的學者注意到的省籍與職業「公會」並非這個陳述的例外（Hsu 1968)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

而需要新的目標時，中國傳統人際架構對新的要求沒有任何回應。大部份中國人一旦離開原有的親屬或地緣群體，就變得踉踉蹌蹌，無法在更大的舞台上凝聚力量。他們保留基本的親屬屬性，有些屬性應可像日本那樣，有利地適用在新情境。但沒有傳統結構可將它們與新目標接軌。

一個有用的比喻或許有助於我們更瞭解這一點。在許多社會中，勇敢是爲人稱道的美德，也是贏得戰爭的必要屬性。但是不必說設備不當與不足，僅僅領導者無能和缺乏有效率的組織，就會使這項美德徒勞無功。決定因素不在勇敢屬性存在與否，而是有沒有促使這個美德實現的組織。[5] 借用這個比喻，中國人或許很勇敢，但沒有適當的組織結構讓他們使用這個屬性。日本人則正如我們指出的，同時具備屬性和組織結構使它獲得實現。

社會組織、文化理想與個人：互相增強的動力

貫穿本書的基本假設是：如果一個社會親屬體系的本質和它所聯結的導引人類生活理想的文化取向，使個人無法在基本親屬團體中滿足他的社會心理和諧，他必須參加或形成其他團體。在這麼做的時候，他尋找團體的模式和在該團體的行動模式，都深受基本親屬關係的影響。在下圖，我們將日本社會的文化取向、個人社會心理和諧需求與社群組合方式間的相互關係描繪出一個輪廓。[6]

5. 自然資源也一樣，除非具有所需的技巧、工具、資本和組織，地球上許多地方有豐富資源，但並不保證它們能被有效利用。 385

6. 這個分析根據許烺光在《氏族、種姓與俱樂部》(*Clan, Caste and Club*)一書(Hsu 1963:162–91, 204–24)，該書比較中國、印度和美國的差異。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日本人跟中國人有同樣的起點：相互依賴。父母與嗣子（通常是長子）有完全一致的利害及榮辱與共。雖然他的人際關係可以描述爲像中國人的情境取向（潘乃德認爲這種行爲模式的特徵是突然翻臉而不羞
378 窘），其實是對個人在人際關係網絡位置的要求比對個人偏好更爲敏感。

由於中國人以親屬團體爲獲得社會心理和諧的基本泉源，因此他可以忽略外在世界。孔子和中國文學所描述的人際和諧理想是互不干擾，而不是以和諧爲名去積極維持或改變任何事情，除非涉及親屬內部事務。只有當他的親屬團體被另一個親屬團體威脅或侵犯時，他的人際和諧理想才會受到干擾。例如，他父親被人謀殺，他就必須不計一切來復仇。如果他母親想要一個很難得到的東西，他就有理由使用任何手段取來。親屬團體是中國人終其一生都不會改變的世界。

但是日本人無法〔像中國人那樣〕倚賴基本親屬團體來滿足他的社會心理和諧需求。他必須離開原生親屬團體到一個更大但類似親屬團體的家元（圖1之E）去尋找。由於家元不侷限於親屬關係，因此比中國的宗族更具彈性，並有更大空間做大幅擴展。這種延伸最大的是以天皇家系爲龐大家元的本家，它的範圍涵蓋所有日本家庭。[7] 這個特性是面臨西方近代壓力下的日本，得以形成愛國主義和民族主義的基礎。適合更多發展的日本人際關係模式，使日本人很容易動員以達成各種（政治、藝術、軍事或工業）目標。

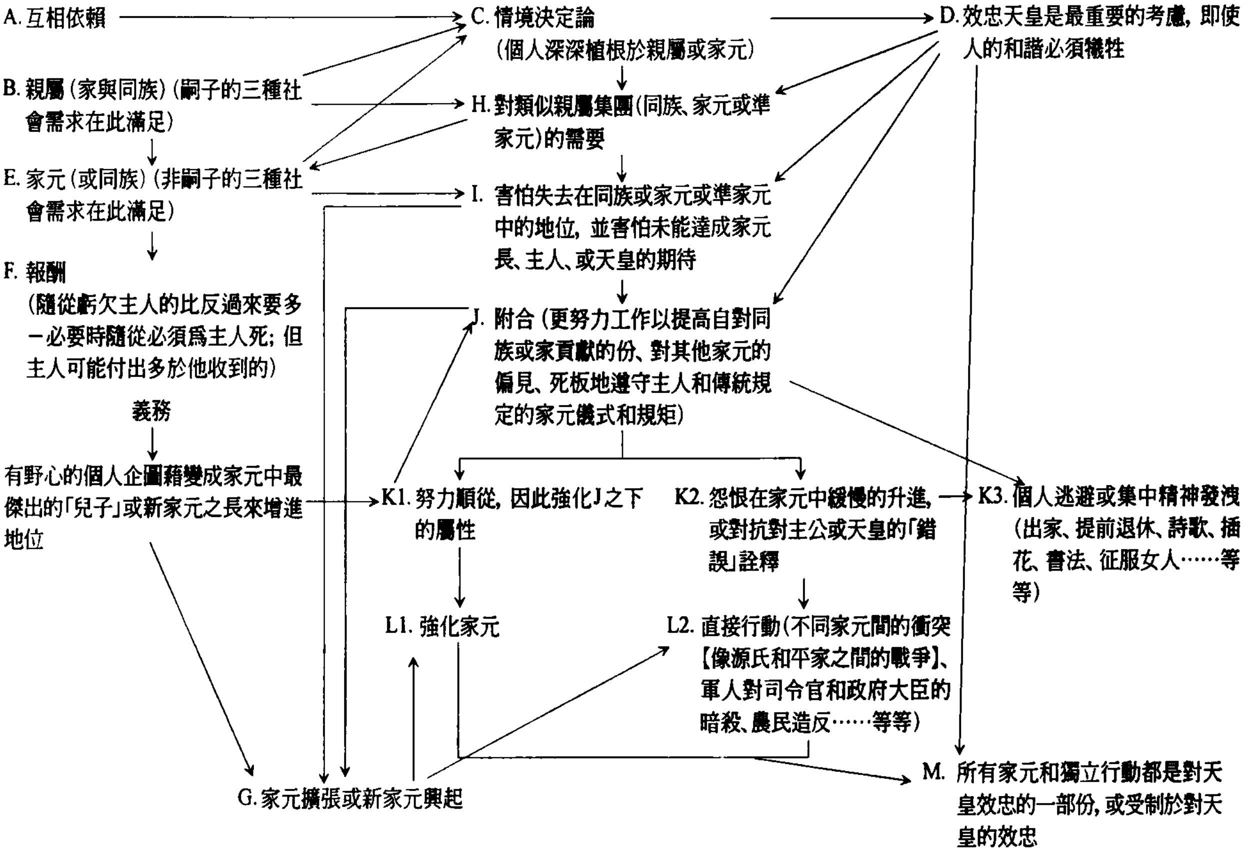
〔在日本社會中〕報酬－義務比例不平等（圖1之F），但不像印度那樣，居於下階的人對高階者必須盡很多義務，但高階者對低階者沒

---

385 7. 天皇的重要性是明治維新時期所建立。但如果日本沒有基於對大名〔諸侯〕效忠的家元型態組織，而且沒有對宗教歸屬的特殊態度，這些改革就無法透過國家神道教來光耀天皇而達到現代化的目的。家元的結構和內涵是使這種發展成爲可能的眞正基礎。十九世紀中國的改革者從來沒有朝那個方向思考，而且即使那樣思考也不會成功。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

圖'. 日本人的PSH模式
親約關係補足並取代親屬紐帶



www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

有相對義務（他們必須爲主人死，但主人不必爲他們死）。另一方面，雖然主公對下屬的回報也有可能多於他得到的奉獻，但是這一種報償型態並非必然如此（主公的名譽並不自動傳給下屬），這種特性和中國的父子關係不同。

然而每種生活方式都有自我增強作用。這就是說，雖然大家共享同樣的文化，有些人卻比其他人野心較大或比較積極。如果他們的文化認爲冒險是可取的目標，有些成員就會比別人到更遠的地方做更困難的旅行。如果文化有吃豬肉的禁忌，有些成員在談話中都會避免提到豬肉而用其他字眼來形容。如果文化認爲孝順是美德，有些成員就會用比所有孝子更輝煌的方式來榮耀父母。

有抱負的人不會只是依照文化的規定做該做的事。他們希望做得更多。這些人能走多遠與要走多遠，端視文化對個人獲得社會心理和諧資源場域大小的限制而定。由於中國人的社會心理和諧侷限於親屬團體，有抱負的中國人頂多將他的抱負行動限定在親屬團體內。他會
379 爲孩子舉行比鄰家大的婚禮，爲過世父母舉行比別家都盛大的喪禮，在官場爬到更高位置或完成某一壯舉來光宗耀祖或庇佑尚未出生的子孫。他甚至可能拿出大筆錢在家鄉造橋修路或捐給學校。

日本就不同了。有抱負的日本人企圖變成家元體系中最傑出的「兒子」。但隨著個人貢獻增強到文化理想境界，他們的卓越地位必然會留下讚頌的戳記，後代則會將他們視爲鼓舞的泉源和楷模。遵行這種抱負模式的結果，必然對社會組織的部份或整體造成或大或小的衝擊。由此，個人、社會組織和文化理想會彼此增強。

在這個互相增強的過程中，有抱負者個人有什麼作用呢？如果他們已經是家元長，就會設法招募更多弟子或隨從，或者設法成爲擁有秘方讓其他師傅羨慕。如果他們只是家元的普通成員，也會設法在家元中出類拔萃，或者變成大家元之下最光耀的分支家元。如果他們已

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

經歸屬某一師傅，就可能創立更大的新家元。我們在這裡用「新的」一詞，並非指任何具有不同設計或目標的東西，而是新開始類似分家的建制，它有更具抱負的表現和與本家相同的目標，具有相同的舊設計和目標。這是有抱負的日本人和有抱負的中國人分道揚鑣的地方。他們的不同在於他們的野心行動影響整個社會的程度。

無論他們的抱負是否驅使他們擴大現有家元或另立新家元（圖1之G），涉及的人數往往比中國社會多得多，因爲親屬原則嚴格限制了後者〔中國〕招募新人的努力。更重要的是日本家元的對象種類幾乎無窮盡，相形之下中國的族對象來源就極爲有限。結果有抱負的日本人不僅可影響更多人，而且將他們引到傳統日本社會先前沒有的各種目標。追隨他們的日本人並不是因爲他們相信新目標的重要性，而是因爲他們和家元長或準家元領袖的關係，對社會心理和諧而言是必要的因素。

日本人的順從綜合了印度和中國的特性。人們一方面害怕辜負對家元長、主公或天皇獻身的理想（對應於中國人害怕辜負祖先之名等）。另一方面害怕失去他們在家元或準家元的地位（對應於印度人害怕失去種姓）（圖1之I）。在日本情境決定論的人際脈絡中（圖1之 380
C），對這種恐懼的解答在於日本式的順從（圖1之J）。在這個例子中，順從意謂更努力工作以提高自己對家元的貢獻、對其他團體或家元的偏見、死板地遵守主人和傳統家元儀式與規範。

但親約原則更具彈性的本質，不僅使有抱負的個人得以擴張舊家元或開創新家元，也能強化順從（圖1之K1）或怨恨在家元進展緩慢（圖1之K2）。這兩種方式當然會強化現存家元對個人的掌控（圖1之L1）。但在這種情形下對進展緩慢的怨恨將會訴諸直接行動（圖1之L2）。日本歷史提供了無數直接行動的例子：不僅像源氏(Genji)與平家(Heiki)不同家元間的衝突，或農民造反，還有假天皇之名暗殺軍隊司

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

令官和政府大臣。後面一類直接行動的例子表面上與中國歷史的例子相似，但其實不然。中國造反者的目的大多在改朝換代（無論他們公開聲明的內容是什麼）；日本造反者通常都是爲了天皇而行動，無論天皇是否同意或知道，因爲日本從未出現過新的王朝（圖1之M）。家元雖然有能力擴展。但最大的擴張是透過準親屬紐帶，從伊勢大神宮到天皇祖先，到整個日本民族，因爲所有日本人都有個共同的女祖先天照大神(Amaterasu)。因此雖然日本家元是他永不可改變的世界，但次級團體可以將個人與整個日本聯結起來，相形之下，中國次級團體的宗族並沒有提供類似的基礎。

正如我們先前所討論的，中國人或日本人都沒有發展出對倫理、宗教或其他任何重大社會文化行動或目標的普遍方法。與西方人相較，中國人和日本人都是特殊論者。眞正的中日差異在於中國人特殊關係的應用性比日本人狹窄。中國人的特殊關係侷限於親屬原則；但日本的特殊關係則基於較有彈性的親約原則而有擴展的機會。透過同族體系，日本人已經脫離直接的親屬網絡，這種網絡會限制他更大範圍的擴展。同時，父子優勢關係下的延續性屬性可以防止他完全脫離原有的文化規範；他將自己納入類似親屬的家元體系，以天皇家爲終極範圍。

與西方人比較，日本人從來沒有眞正普同論的想法。對於這項觀
381 察的最徹底確證，不僅見於非日本人無法被日本人接受（這項事實我們已經討論過了），而且也顯現在第二次世界大戰之前和戰爭時，在權力和征服都達到巔峰時，日本人所規劃的世界藍圖。大東亞共榮圈的想法，即使在概念層次，並不是提出對現在或未來普遍平權的模型。他們想要的是世界霸權，如果大家都接受在一個階層化序列中位於日本人之下的適當（低賤）位階，所有人就能和平相處。這是家元模型的世界建置。

截至目前的分析，我們已經提出日本與中國生活方式相當不同的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

證據，而兩者又與美國人生活方式大不相同。問題在日本的生活方式是否和印度人相似？我的答案是否定的。原因在於母子關係在印度是優勢關係，但在日本其重要性被父子關係、單嗣繼承和嗣子與其兄弟間顯著的階序和緊密關係所覆蓋。[8] 擴散性、倚賴性和原慾性等源於母子關係的屬性，大部份受到源於父子關係屬性的制衡，或大大地受制於後者。日本人雖然也和印度人一樣擁有生命無常觀以及無所不包的宇宙大神或菩薩，但他們將自己侷限於源自特殊父祖人物的特定教義，透過神社獲得與天皇的擬制親屬關係。日本人雖然倚賴主公或天

---

8. 在《比較文明社會論》(*Hikaku Bunmei Shakai Ron*)(Hsu 1971c)出版以後，鶴見和子博士在一篇書評中如此寫道：「作者論到日本的家族體系是中國與印度（印度教）類型的綜合，而家元合併了中國和美國的類型。然而如果作者的假設，即一個社會的次級團體是由家族體系所決定正確，那麼日本的家元就應該是中國和印度（印度教）次級團體的混合（〈探索日本家族的原理〉〔日本家族の原理を探る〕《週刊言論》1972年元月28日號）。 385 386

我想鶴見博士誤解了我們的假設，她的誤解來自兩方面：(1)我們用來描述支配家元的基本原則親約一詞，是親屬（中國的基本次級團體）和契約（美國次級團體的基本原則）兩個詞彙的縮寫，以及(2)一個體系整體而言只能是其他兩個體系整體的混合這個概念。我們完全沒有主張日本家元組織的基本原則是中國氏族原則加上美國的俱樂部原則。反之，親約一詞的意義指的是家元招募成員的標準比親屬團體更具彈性，但關係一旦建立起來以後，就變成和親屬同樣有約束性這項事實。然而沒有哪個詞彙能包含它設計來喚起注意的所有事情。只要瞭解我們做比較與對照的重要指標是屬性(attributes)而非系統整體，這個表面的困難就會減低。例如權威性（階等原理的一部份）在日本情境的顯要程度，就像非美國體系特色的程度一樣。除了加入家元或類似家元的關係時與之關聯的自願性要素外，家元或類似家元的關係與美國的俱樂部或類似俱樂部的組織毫無相通之處。我們的注意力一旦集中到屬性時，這個結論就無可避免。我們的分析應該沒有什麼疑問，在親屬體系和次級團體方面，美國人、印度教徒和中國人鼎足而立。然而就父子優勢與母子優勢沒有提供導致排斥親屬屬性的程度而言，中國人和印度教徒的體系比任何一者與美國體系更相似。由於日本體系主要是中國的變種，因此最接近中國體系，比較不接近印度體系，而離美國最遠。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

皇家系大主公，但日本人所要求的盲目效忠，並不是像印度人那種消極的追隨，而是積極履行其家元（或超家元，即民族國家）父親人物的意志（無論實際或想像的）。在這個關係中，依賴的擴散僅次於與延續性和權威性相稱的特定行動。

我在《氏族、種姓與俱樂部》一書(Hsu 1963)所做的結論是，根據對中國、印度和美國人生活方式中，社會組織、文化理想和個人間的交互關係分析，我認爲中國方式最沒有動力，衍生出最少變遷的內驅力；美國方式最有動力，衍生出最大量變遷的內驅力；而印度方式則是表面上有動力，但長遠而言卻沒有什麼眞正變化。現在我們必須說日本方式雖然基本上是中國式的，但因爲它總是有更寬廣的人際場域可供施展，因而導致更具動力的結果。

上文引述日本學者林周二的看法，他希望日本人發展出一套新的工作概念。他認爲即將開始就業的日本人應該像美國學生那樣「小心選擇他們的專業」，而不是像目前對團體（公司、大學、政府機關…等等）毫不動搖的信任；他們應該矢志當專業人士，對個人選擇的專業感到驕傲，不要花費時間與精力來分析「名列國家前矛企業的財務狀
382 況」，不管公司要他們擔當什麼職務，只希望能進其中一家工作一輩子。否則，「……日本社會還得走很長的路才能民主化」，因爲日本由群體組成，不像西方是由彼此平等的個人組成；社會地位的差異在西方「和那些專業人士價値的高低沒有關係，因爲基督教的理念是『上帝之前眾人平等』」(Hayashi 1965)。

從我們的分析看來，林周二對日本的告誡根本不實際，因他說「必須放棄團體」，他的同胞「必須排除對他們團體的信任」。這就像要求美國人放棄個人主義那樣不切實際。在這兩種情形中，可見的價値觀都源自深厚歷史與心理文化的根，不能說變就變。另一方面，林周二有必要更仔細檢視基督西方，尤其是對他們所做和所說的不同。如果

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這麼做，尤其是根據我們的社會心理和諧觀點，他將會發現西方不僅未能實現去除社會不平等的基督教理想，而且就是因爲個人主義才衍生出並維持了（必要時還靠暴力）西方社會的不平等和對其他民族的態度。只要西方生活方式繼續使個人缺乏社會心理和諧資源，勝人一籌的爭鬥（無論是靠自己高昇或壓抑別人到更低的位置）就會更爲強化而不會減弱。此外，難道林教授不知道所有極權意識形態都和民主與個人自由意識形態一樣是西方的產物嗎(Hsu 1970:422–40)？美國學者霍爾(Edward T. Hall)就認爲日本文化「在解決環境和人類問題」方面做得比美國好(Hall 1970:234)。

更晚近另一位日本學者，東京大學的木村尚三郎教授(Shozaburo Kimura)，最近也表達了類似的顧慮。他承認日本在當代世界的確走得很遠了，他也同意我們結論所說的具有親約原則人際組織的家元模式是主要原因。然而他認爲促使日本達成目前這種大成功的人際關係，其實是日本未來參加國際性及理性世界的絆腳石，它們將永遠妨礙日本成爲統合的歐洲或國際的眞正成員。根據木村的說法，在那個更大的世界裡，包含美國在內，其趨勢是從單國企業變成跨國企業，甚至於走向擺脫狹隘國家利益的國際企業(Kimura 1972:35)。

我認爲木村教授也看錯了依然被西方所支配世界的未來。那些被
歐洲共同市場晚近發展打動的人，應該想起西方社會爲了達到基督教 383
世界的普遍性，曾經做了許多努力。但實際上，基督教不僅在整個西
方，甚至在個別的西方國家裡，都毫無統一的跡象。相反的，我們看
到的是無數對世界基督教大團結的呼籲，以及基督教徒間持續的分裂。
再回到我們的社會心理和諧觀點，只要社會心理和諧資源匱乏，大多
數人將因缺乏安全感而受苦。那種不安全感不會導致他們彼此合作，
除非他們共同遭遇眞實或想像的危機。社會心理和諧資源愈匱乏，社
會內部人際關係的緊張程度愈高，理性的程度就愈低，這樣的社會就

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

愈難團結。我絕不是個悲觀論者，但客觀事實指出，至少在可預見的未來，我們所看到的是更緊張的分離主義與民族主義，而非更大的世界團結。

日本人很幸運，因爲他們在傳統家元模式的人際關係中，擁有社會心理和諧資源，同時該模式也提供他們軍事或經濟能力的心理文化資本，使他們能防禦外來的威脅。

在西方擴張主義的刺激下，日本人在毫不羞恥的殖民時代，模仿西方的擴張主義與殖民心態，但最後終告失敗。難道日本人不該考慮選擇不同命運而使整個世界更美好嗎？

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第二十一章

美國家庭的根源：從挪亞至今†

當我們提及現今困擾我們的許多問題，例如犯罪、暴力以及它們 387
的肇因時，經常歸咎於電視的品質、毒品、經濟波動，甚至氣候的改變。近來也指向家庭因素，這也是爲什麼莊嚴的史密斯索尼安博物館(Smithsonian Institution)會在慶祝兩百週年的典禮上，精心設計「親屬與社區」(Kin and Communities)這個主題的原因。

然而，美國家庭和我們面臨的許多基本問題之間有什麼連結呢？我想主要的關鍵可由我們與他人的關係相當不連貫中發現。使用類比方法可能對我們接下來的討論有所幫助。

我們使用漿糊將物體黏在一起，一般家庭用的漿糊是由麵粉和水混和而成，埃爾瑪(Elmer)膠水的強度則可以黏合跳水板。由家庭漿糊黏在一起的物體可以透過水的滲入而分開，但埃爾瑪膠水的力量則比牽引機還強，被接黏在一起的物體無法在不加以毀損的情況下予以分離。

如果我們將膠水類比人類的情況，那麼將羅蜜歐與茱麗葉(Romeo and Juliet)黏在一起的是某種埃爾瑪膠水，而將午夜牛郎(Midnight Cow-boy)與他任何一位顧客的結合，只是最稀薄的家庭漿糊。

† 原文收錄於1979年華盛頓史密斯索尼亞博物館出版，由Allan J. Lichtman與Joan R. Challinor合編的《親屬與社區：美國家庭》(*Kin and Communities: Families in America*)一書的頁219–36。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

不同社會的人同樣藉由兩種膠水和他人產生關係：角色（或實用性）、以及情感（或感覺）。我們用技術性與非技術勞工、白領階級與藍領階級、牙醫和鑽石切割師、管家和政治家、顧客和售貨員等術語來理解角色。隨著我們社會的複雜性，角色也愈來愈多樣化，事實上，不同角色的分化是社會複雜化的必然產物。例如許多大型公司經常比美國較小的州政府有更多人員編制，和更多的員工與專家。

另一方面，雖然我們的角色種類隨著複雜化工業社會的成長與發展而增加，但是我們的情感世界卻沒有因此而改變。我們依然與活在幾千年以前的祖先們一樣，有著同樣的情感：愛、恨、憤怒、絕望、毅力、希望、焦慮、寬容、忠誠、關懷、背叛等等。雖然以上所列並不是很長，但是許多形容忠誠的術語已經部份或全部相互包含。

這就是爲什麼過時的科學書籍除了拿來當做科學史的一部分之外，對我們並沒有多大的實用價值，但是偉大的文學（如小說、詩集）與藝術（如繪畫與雕刻）則不然，甚至哲學與倫理學都不會因爲時間的流逝而消失，因爲我們現代人仍舊經歷著和古人相同的喜悅與痛苦、忠誠與欺騙。我們可以透過他們所寫的作品回想他們的生活，也可以經由作品和他們一起討論我們與孩子、雙親、朋友、敵人、雇主、雇員、情人、配偶間的問題。

回到膠水的類比。角色的運作有如家庭的漿糊，它的連結很容易被分開而且可以取代。情感因素則是比埃爾瑪更具黏性的膠水，人類藉由它與遠房親屬們連結，因此如果沒有心靈的付出或困擾，它很難被取代。

文化與情感

但是美國人的情感運作模式和其他文化（例如中國人與日本人）

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

不同。美國人和亞洲人可能經驗相同的愛、恨與絕望，但是他們表達愛、恨與絕望的方式，以及導致他們愛、恨與絕望的原因則相當不一樣。

文學是其中最好的證據。我不想詳述西方和中國與日本在小說、戲劇和藝術之間驚人的差異。我在其他篇章已簡短地分析過（參見本書第12章，以及Hsu 1975）。簡要言之，西方及美國的小說和戲劇有兩個顯著的心理特徵：對個人自由的高度強調所導致的自我中心(egotism)。以及對性的重視。第一個特性〔即自我中心〕反映在追尋自我認同的人物，如《麥田捕手》(*The Catcher in the Rye*) 中的荷頓·考菲爾德 (Holden Caulfield)；或者孤獨的藉由征服來證明自己的存在，如《白鯨記》(*Moby Dick*)中的亞哈船長(Captain Ahab)以及《老人與海》(*The Old Man and the Sea*)中的老人；或者明知不可爲而爲的奮鬥故事，如《何索》(*Herzog*)中的何索。在《帕皮歐》(*Papillon*)或《大路》(*On the Road*)或《安樂騎士》(*Easy Rider*)中都可以發現更極端的自我中心思想。

個人自由使得西方人可以單純以絕對的熱忱追求他們覺得值得驕傲的目標；征服太空、深海探勘、透過傳教精神傳播社會福利、藉由科學與技術消除貧窮與疾病等等，但是它也導致情感的萎縮，以及爲了情感而替換角色的傾向。

情感的萎縮

情感萎縮有幾種形式：忠貞變得罕見、友誼變得膚淺、人們毫不 389
考慮其他人的需要或拒絕干涉他人的事務。與此有關的是，除非緊急事件（例如口對口人工呼吸）或者某種運動（例如角力），美國人對於和他人的接觸抱持強烈的反感。這樣的反感是因爲內心無法培養深厚友誼的外在徵狀。美國人可以聯合起來征服外在世界，但他們將持續的規避彼此和恆久的相互依附。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

爲什麼會這樣呢？這個問題的答案可能只停留在人們對同性戀的恐懼嗎？如果性無所不在，那麼不同性別之間的親密行爲才是唯一安全的範圍。這是爲什麼沙林格(J.D. Salinger)在《麥田捕手》中的年輕英雄荷頓·考菲爾德，發現他最喜愛的老師坐在長椅邊撫摸著他的頭髮時，他帶著恨意匆忙逃出那棟公寓。在約翰·斯坦貝克(John Steinbeck)的《老鼠與人》(*Of Mice and Men*)，當在農田中巡迴的工人們詢問藍尼(Lenny)和喬治(George)已經在一起旅行多久時，他們也同樣有類似的感覺。我們的文化愈是強調性的重要，同性的人愈難發展出彼此的情感關係。這項情感上的無能，起先只針對男人，後來女人也很快加入禁制行列，因此很少在街上看到同性的人手牽著手走路。

我們處於原子化的世界，人類變成自己情緒的孤島。個人主義可能需要其他人爲自己增加權力、聲望或財富，在他追求成功的過程中，無法藉由情緒上的精神包袱減緩壓力。爲了能與過去更清楚更容易的決裂，他必須避免情感的介入。在這樣的情境中，一個人所增加的部份必須建立在另一個人的損失上。新的大眾傳播媒體和出版品造就許多成功的個人，但是每個登上美國小姐后座的女孩背後，都會有成千上萬失望和心碎的少女。心理的感覺迫使個人傾向於割喉般的競爭，且使她們不可能與他人相互之間發展出眞誠和持續的友情。這正是菲力普·史列特(Philip Slater)所說的《孤獨的追求》(*The Pursuit of Loneliness*, 1970)的根源。

人類關係的外顯化

情感原子化使得個人更加孤獨。在情感的使用上，需要擴大角色與外在的誘因或限制。

人類關係的外顯化(externalization)有各種不同的表現方式。本章所

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

討論的犯罪和暴力都是鮮明的例子。我們依賴監督、偵察和控制：更安全的鎖和牆、更隱密的攝影機、更謹愼小心防衛、更多的警衛。我 390
們發展出在大衆捷運上的防盜設備，防止從背後襲擊的強盜、在學校防制破壞、在超級市場防止行竊、在男女合校防止強暴，用所有方式防止小孩被綁架和防止汽車碰撞。但是詳盡嚴謹的統計顯示犯罪和暴力仍逐年增加，制止犯罪和暴力措施的各種外在方式似乎被那些致力於破壞法律的創造力所超越。

所有關係的外顯化不可避免地會改變我們社會紀律的本質。經常有人大聲疾呼美國缺乏紀律，但這並不是事實，美國生活中有充足的紀律證據。看看高速公路上車水馬龍的車輛，一天二十四小時高速的往返穿梭，這怎麼可能沒有紀律。另外，數量龐大的旅館、辦公室、水廠、礦場、航線、核能廠，若沒有紀律根本不可能運作。

問題是：這種紀律是透過逐漸增加外部的規範作用所形成，而愈來愈少是因爲想要尊重或關心別人：他們的權利、安全和快樂。開車的時速限制是因爲警察會逮捕所以開車不超速，但是爲了不想傷害別人而不超速卻是另外一回事。因爲害怕炸傷臉部，所以謹愼地依照指示操作機器是一回事，而爲了不想傷害一起工作的伙伴又是另一回事。我們〔美國人〕所強調的是生存規律，而不是道德規律。

親屬與行爲

人類首先在家庭裡學習角色，個人對角色掌握的能力則持續至學校、工作場所、工廠和辦公室，及生命中其他各種不同的網絡和情境中學習。中國有一句諺語說：「活到老，學到老」。

然而，我們並不是以這種方式獲得情感模式。在每個社會中，情感類型眞正的溫室是親屬體系，而在美國主要的親屬體系是核心家庭。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

對個人而言，親屬體系是人際關係的第一道網路。它爲以後所有的人際關係模式建立起基本的感情特色和情感基礎。親屬關係是人們最先接觸到的社會關係，因爲它抓住了個人情感層次的美感("*tabula rasa*")，而且因爲在個人的大腦發展相當快速的階段制約了個人。一個人對自己、對別人，以及對世界的情感，都是從家庭開始發展。這樣的情感反過來會決定個人所選擇的角色，以及個人終其一生被激發履行其角色的表現。廣泛來說，親屬體系是每個社會的心靈細胞，它掌握了社會與文化發展的關鍵，就好像胚胎細胞掌握了成人生物機體可能出現的關鍵（參見第13章）。

391 許多觀察家已經指出美國家庭的式微。高離婚率與分居率、代溝、單親家庭的盛行、愈來愈多人未婚同居、未婚媽媽、墮胎、拋棄家庭的父親、犯罪青少年、鑰匙兒童，這些都是家庭式微的徵兆。這些徵兆使得布隆菲柏納(Bronfenbrenner 1977:41)認爲「家庭已經分崩離析」，而米德博士認爲需要「重新以家庭爲核心來設計整個社會結構」(Mead 1976)。

然而，當我們面對爲什麼「家庭正在分崩離析」這個問題，以及爲了更美好的未來，美國該如何重新建構家庭的爭議時，我與其他大多數社會科學家的看法不同；例如布隆菲柏納提到：「正在破壞家庭的並不是家庭本身，而是社會其他部份的冷淡態度，家庭並不是頭號殺手」(Bronfenbrenner 1977:42)。

我的疑問是，對家庭冷漠的社會不正是由生長在這種家庭的美國人組成？是什麼使他們變成這樣的怪物，要破壞他們源出的社會團體？

另外，有些人主張工業化或現代化是社會和文化（包括家庭）變遷的主要改變因子。我想這個觀點是一種錯誤的解讀，它是基於另一個時代的西方歷史的謬誤，認爲世界性的基督化可以讓人類從貪婪、暴力和戰爭中獲得解脫。但基督教不僅無法拯救西方人，還爲人帶來

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

貪婪、暴力和戰爭；西方人不但〔在本土〕失敗了，甚至還壓迫其他國家（尤其是亞洲）進行許多改變。

首先，我不同意過去的美國家庭和現在非常不同。在開拓時期，美國父親必然比他們的妻子和孩子有更多的權威，但是他們自己一開始又如何獨立於他們的雙親？

除此之外，「由不同世代所有親屬組成的伸展家庭(extended family)」(Bronfenbrenner 1977:41)在美國任何時期的結構裡都不曾眞正存在。班恩(Mary J. Bane)在一篇最近發表的研究中指出，美國只有6%的家庭包含祖父母、父母和小孩等成員，1970年的數據也是這樣的比例(Bane 1977)。班恩也不認爲現代的美國人比上一個世紀的人更常遷移。她的結論指出，認爲經常性的遷移導致美國家庭與社會緊密性被破壞，這樣的說法不正確，因爲這類遷移已行之有年，並不是工業革命之後才開始，所以與工業化的程度無關。工業化或遷移是否適合某些伸展家庭，已成爲社會學爭論的議題(Parsons 1949:191—92; Litwak 1960:385—94)。

第二，我希望指出的是美國社會不像許多人所宣稱，是一個「年 392
輕、蠻橫、僅有兩百年歷史的社會」(Bronfenbrenner 1977:42)。所有社會都由三個基本成分組成：文化傳承、社會組織和個人行爲。第一項文化傳承是由過去所遺留下的事物、倫理、神話以及從神明信仰到遊戲、人工製品和技藝等的想法所組成。第二項社會組織是有關社會個別成員組成團體的方式，如家庭、俱樂部、階級和社會階層，這兩者〔個人與組織〕的存在都是爲了將文化傳承一代一代傳遞下去。第三項個人行爲，通常會強烈受到文化傳承傳遞到社會組織的影響，因此在或然率的基礎上，個人行爲可以預測。

一旦瞭解了這些，我們就會發現美國社會不是只有兩百年歷史。事實上，它甚至比中國社會的歷史還要悠久。它的文化傳承來自迦勒

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

底人(Chaldaeans)、蘇美人(Sumerians)、巴比倫人(Babylonians)，更不用說也包括古代以色列人(ancient-Israelites)、希臘人(Greeks)和羅馬人(Romans)。美國的社會組織承襲自盎格魯－薩克遜(Anglo-Saxon)和歐洲的條頓人(Teutonic Europe)，大部份美國人說英文，而那些在美國出生的人是由移民〔到美國〕的父母親進行社會化；他們的雙親不顧一切的宣稱他們在美國所創立的社會是新的社會，因爲他們已經拒絕他們源起的社會，而且他們所承襲的古老文化傳承和社會組織，也鼓勵他們到異地冒險並尋找新的事物。

上述這種鼓勵冒險與追求新事物的發展，據稱是由工業化所導致。其實這種新事物是根源於工業革命之前就出現的西方心理文化取向，其發展方向內在於西方文化。事實上，我們可以直接追溯到諾亞和洪水神話，這一部份在本書第16章已經提過。

爲了懲罰邪惡的人，上帝決定淹沒地球並且殺害所有人類，除了被預選的挪亞和他的家人。挪亞製造了方舟，載著妻子、三個兒子及其媳婦，以及七對完全「潔淨」的動物和其他一對對的動物。漂流了四十天後，洪水逐漸減退，方舟在亞拉臘(Ararat)登陸，挪亞立刻以適當的儀式感謝上帝。之後，挪亞喝了他自己釀的酒，在酒精的影響下，他在自己的帳棚中手淫。〔他的兒子〕含(Ham)取笑父親，並且通知他的兩位哥哥。他們都表示厭惡，但用衣服爲他遮掩。接著發生許多口角爭吵，挪亞咒罵含並詛咒他的兒子迦南(Canaan)和未來子孫永遠當奴隸，但閃(Shem)和雅弗絲(Japheth)離開到世界其他地方，並祝福她們。[1]

---

398 1. 本節關於挪亞的自瀆行爲，在聖經或教律的現代說法中通常不是被刪去就是更改爲比較中性的說法。然而，如果我們將中性化的事件視爲確實，便無法理解挪亞爲什麼會對含如此憤怒。關於帳棚內發生的事情也有其他的說法，其中甚至有含挪亞的雞姦說法。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這個最著名的西方神話，仍然在教會和學校裡教導傳遞著，也在舞臺和螢光幕前以戲劇呈現，文學中的主題以及喜劇性的連續劇，都出現所有〔影響西方的〕成份，社會科學家認爲其中有些成份是工業化的結果，因此是起源於最近。含對父親〔挪亞〕的不敬並不是緣起
於手淫這件事情，而是當洪水來臨時挪亞遺棄了他的雙親。而他的兒 393
子對他缺乏敬意，更加深了挪亞對自己親骨肉和血統的復仇心態。遷移(mobility)這個主題在這個故事中同樣強烈，因爲挪亞和他的家人不僅藉由方舟逃離天災，而且在洪水消退後，他們也不曾回到自己的老家。雖然事實上他們是世界上唯一剩下的九個人，但挪亞和他的親屬卻沒有辦法住在一起。

這個神話甚至也清楚的指出：在西方的絕對主義(absolutism)中，角色完全抹煞情感的考量。例如，神個人就決定了最後的解決方式，另一個獨裁者也企圖將這種解決方式施加於猶太人(Jews)身上。神話當然不是眞實的，但神話像藝術一樣將傳統價值給予觀眾，反映人們的幻想，並在意識或無意識中指引未來行動的方向。這就是爲什麼卡特總統在回應大眾的抗議時，必須修改他關於誰殺死耶穌的評論（1977年5月14日芝加哥太陽時報[Chicago Sun-Times]報導）。這也是爲什麼黑人回教徒領導人瓦勒斯·穆罕默德(Wallace D. Muhammed)嘗試說服黑人基督教牧師，將基督描述爲白種人(Caucasian)會對非白種人造成傷害（1977年5月27日《芝加哥太陽時報》）。神話的內容最少可以做爲人們如何感覺自己、他人和這個世界的可信賴指標，就像是民意測驗或學者問卷調查的結果。

當我們瞭解到同樣沒有受到工業化和現代化影響的中國社會，他們的情感模式如何〔和我們美國社會〕完全不同，那麼挪亞方舟神話的意義將更爲明顯。在堯帝統治時期（據傳大約在西元前2357–2258年），一場可怕的洪水侵襲中國。堯任命可靠的鯀控制洪水，但鯀治水

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

九年後仍沒有成功。堯承擔所有責任而辭去帝位，將王位交給舜（大約西元前2258−2206年）。舜帝賜鯀以死刑或流放來懲罰他的失敗，並任命鯀的兒子禹繼續治水。禹治水十三年，足跡遍及全國，這期間曾經過家門三次，由於專注於工作，以致於連一次也沒有進去看自己的妻子。禹治水成功後，舜帝讓位給禹，禹成爲繼任的皇帝，因此赦免他父親的罪名，中國人從此過著快樂的生活。

中國神話呈現出他們對自己、別人和世界的感覺是多麼的不同。舉例來說，中國傳說的起源人物並不是特別精挑細選的人，相對的，是和所有中國人一起遭受災難的人。它不是提供船以便逃離到另一個新世界，而是所有中國人留在自己出生和成長的地方盡全力搶救。毫無疑問的，兒子不會違背雙親的指示，兒子在父親工作失敗的地方繼續努力而獲致成功。因爲責任比個人優先，所以禹在辛苦工作期間，三過其門而不入。此外，最富意義的是，在中國神話故事裡，超自然
394 並沒有一席之地：當中國人將他們自己的過失視爲一項懲罰時，並沒有神明出現強加他們最後救贖的意念。

在這兩個例子中，神話包括基本的心理文化根源，在他們自己的親屬體系中逐漸成形、發展、傳播和繁衍。在這兩個例子中，神話最主要的主題和解決問題的方法，都與兩個社會的悠久歷史發展一致。

我知道西方人之間有不同的親屬模式，南斯拉夫(Yugoslavia)的查達卡(Zadruka)；法國的嫁妝制度並未在美國出現；德國父親比英國父親嚴格；西班牙和義大利陪伴未婚女兒的作風，對大部份美國父母而言非常難以想像。如果我們採取更深遠的歷史觀點來看，就知道西方社會整體而言具有離心或向外的傾向；離心傾向根源於親屬關係的狀況，而這一部份早在工業革命之前便已存在。社會並沒有破壞家庭，相反的是家庭培養出的個人情感模式威脅到它本身，並造成社會的瓦解。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在另一方面，中國社會則是向心或向內的傾向。這種傾向也是植根於中國古代以來親屬模式的向心傾向。這是爲什麼目前出生於海外的歐洲人比出生於歐洲內陸的還多，而中國人只有3%的海外華人。雖然中國是世界上人口最多的族群，但是卻只有這麼少的海外華人，這是因爲最大族群的中國人依然居住在鄰近的地區內，而歐洲人則散播到全球各地。

挪亞對他孩子的權力在今日看來相當極端，如果雙親的權力確實是專制的，那麼挪亞未經長輩允許就不可能譴責迦南並詛咒他未來的子孫永遠當奴隸。事實上，挪亞將自己的雙親遺棄在洪水中，並且如此專斷的處理他自己的子孫，是斷絕兩代之間的情感與個人自由最清楚的指標。在這樣的脈絡中，隱喻了挪亞的孩子未來也會做出類似阻絕親屬關係和個人自由的模式。美國家庭所發生的事，不可避免地根源於西方親屬的基礎上。那些基礎解釋了爲什麼和歐洲祖先不同的美國家庭，卻有相同的心理社會文化發展。

我們能拯救我們的家庭嗎？

我不認爲我們需要擔心美國家庭會像物理現象一樣的消失。儘管有同性結婚、未婚同居、代溝、單身等，婚姻生活仍然是美國人生活的重心。甚至逐漸增加的離婚率也不至於會威脅到家庭，甚至使家庭 395
消失。例如，離婚者和喪偶者大部份都會再婚。期待擁有愛人是如此普遍的一種渴望，特別是在[人際]關係瞬息萬變而無法預測的社會中，大部份年輕人仍然追尋婚姻的契約，以作爲安全穩定而可預期的維繫情感的方法。

因此，我們〔美國人〕必須詢問自己，如何改造我們的親屬體系，使我們的家庭較不離心，並且使未來的美國人可以更加相互信賴？

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

有些學者把我們社會目前的災難看作是爲了「未來無限的機會」所必須付出的代價(Slater 1966:94)。對他們而言，初級團體的不穩定是更高創造力和想像力，以及投入更大團體和議題的必要條件。

在某種程度內，我贊成這種觀點。例如，雖然〔中國人〕在科學上曾經有相當重要的成就（如 Joseph Needlham 的鉅著所報導的），但是由於中國人傾向於在人際關係的氛圍中尋求安全感和生命的滿足感，因此無法成功的發展工業化。

但是，我們家庭的短暫性和人際關係的去個人化(de-personalization)或許已經走得太遠而沒有辦法回頭了。

根據前述的分析可以清楚看出來，〔我們必須做的〕一個基本工作是重新評估個人隱私的範圍、內容和價值。個人隱私是個人主義中最基本的屬性，它反映在生理、社會或心理等很多層面，從保持個人健康問題的秘密，到由自己決定事業的決策等等。

以下介紹在親子關係的脈絡裡，美國人表達自身隱私的方法。在小孩成年之前，雙親對他們具有絕對的管教權，並保護他們免於與其他人產生緊張的互動。即使祖父母來同住，他們也僅被視爲客人，對孫子沒有管教權。在貧窮人家，父母親的權威更大。最近我遇見一位學生，他來自阿拉巴馬州的一個小鎮叫維諾山(Mount Vernon)。當他還是小孩時，如果做錯事（例如從別人的田裡偷西瓜），他的祖父或非家庭的成員都可以處罰他。當雙親聽到他所犯的過失時，他們還會再次責打他。然而，這樣的管教方式在他的家鄉已不復存在。我的報導人說那是受到外來者遷入的影響，因爲他們並沒有共享這種管教方式。但是他們無法解釋，爲什麼現今的祖父母也沒有管教孫子的權利。

目前美國大部份中產階級的母親，都會詳細寫下哪些該做與哪些不該做的表格給臨時褓姆去遵循，不管這位褓姆是不是她的親戚。簡言之，不論誰被允許撫養小孩，都只是暫時代理父母親的管教權而已。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

最近一位國小四年級的學生因爲學校正在教導如何製作系譜，所以詢問他的母親關於祖父母的事。他所得到的回答是：「告訴你的老師，這不關她的事」。老師也僅僅只想處理父母親們所允許的範圍，並沒有其他意圖。 396

與此同時，小孩子很早就開始捍衛自己的隱私。他們從父母親的行爲所學習到的，遠比從長輩所說的還多。美國父母親在這一方面〔個人隱私權〕也會鼓勵〔子女〕，因爲訓練小孩獨立是美國人〔天經地義〕的事情。

小孩要求隱私，在學齡前較容易管理。父母親的話具有決定性，而孩子只能在有限的範圍內，表達他們對隱私和獨立的要求。但是當孩子長到十多歲青少年階段，進一步要求更多與更大的隱私和獨立時，兩代間的衝突就不可避免了。父母親對子女的控制愈是獨佔性，就愈不可能愉快的沉思子女的自由。因此，父母親與孩子之間經常產生強烈敵對的感情，導致無法理性的處理〔這樣的問題〕。

這種衝突會產生非常深遠的影響。許多觀察報告不斷指出，〔青少年感受到的〕同儕壓力(peer pressure)很大，因此許多犯罪和藥品問題都被認爲和它〔同儕壓力〕有關。但是我們必須明白，雖然某些社會科學家希望我們相信青少年普遍有順從同儕的壓力，但事實上這並不是〔人類〕普同的現象，它是父母親和小孩分離的函數(function)〔即受其影響〕；一個人愈想與父母親分離，他愈需要依附於同儕之中。

因此，父母親控制〔子女〕的獨佔性是代溝和同儕暴力的根源；它會阻斷年輕人培養出和不同年齡層的人之間情感交融的需求，但許多權威〔包括父母與其他威權人士〕卻覺得這樣比較好。在這樣的環境下，努力瞭解自己的家族史，只不過是一個新的消遣方式。對自己族譜的興趣必須配合在情感上與祖先的連結，否則這種興趣對我們未來的家庭將沒有任何實際的影響。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

我們至少應該嘗試一些眞正具有革命性的想法。在前文中，我已解釋過一個社會的文學在凸顯〔該社會〕情感模式的重要性。現在我希望說明文學作品也是不同世代之間傳遞情感的主要媒介。我們當然需要告訴我們的年輕人，我們對自己、對他人以及對世界上其他民族的傳統情感模式，這種傳統情感模式是西方人文化傳承的核心。但是我們也需要讓他們知道，西方的傳統情感模式並不是世界上唯一可能的形式。例如，我們必須知道：除了無條件投降或絕對的勝利、絕對的個人失敗、絕對的個人成功，以及以離開家作爲解決生命問題的方法之外，我們還有其他選擇。

有多少美國人知道：在中國文學作品中並沒有類似《白鯨記》以
397 及《老人與海》裏的人物，中國也沒有如《旭日東昇》(*The Sun Also Rises*)、《偉大的蓋斯比》(*The Great Gatsby*)和《狄爾公園》(*The Deere Park*)等的第一人稱的小說？再者，有多少人知道很少中國小說處理性或羅曼蒂克愛情的題材，而那些描述這一方面主題的中國小說則將個人對快樂的追求蓋過社會的規範？又有多少人知道類似《谷里柏之旅》(*Gulliver's Travels*)的中國小說中的英雄人物並不孤單，在他的冒險故事中總會有朋友和拜把兄弟的陪伴？最後，有多少人知道，洪水神話的其他說法以及各種不同的解決方式？蘇美人和巴比倫人的神話後來衍生出希伯來人的版本，但是我們知道兩者間的重要差異嗎？

這些不僅僅是異國情趣而已。它們表達了對人、神和事物的基本看法。只有少數美國人理解這樣的狀況，因爲美國人只瞭解西方的文學，並且將〔《白鯨記》中的〕亞哈船長或愛瑪·甘翠(Elmer Gantry)或阿契里斯(Achilles)的掙扎與解決問題的方式，視爲全人類普同的模式。他們怎麼可能有其他想法呢？〔西方的〕作家、評論家和教師習慣於談論人類的問題，但事實上，他們所討論的只是西方人的問題而已。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

我希望建議的一個革命性想法，不只是介紹非西方文學和藝術到我們的學校、博物館和畫廊。在某種程度上這一點已經做到了。我的展望是：它們並不是以單獨的形式出現在課程或展示中，而是成爲一般教學與研究的一部份。它們必須被整合到一般的讀物和童謠。在中學和大學的課程規畫裏，黑人文學和日本藝術不僅僅只是在黑人研究和日本研究的課堂中傳授而已，它們還必須成爲目前只講授荷馬(Homer)、梅爾維(Melville)、海明威(Hemingway)和喬西(Joyce)的英文系裏的必修課。

我另一個革命性的建議是針對我們的政府和大學。在我們的大學裏，有經濟學、政治學、商業管理的科系，卻沒有家庭方面的科系。它經常是只附屬在家庭經濟或一些不太重要的部門。同樣的，我們的政府設有衛生、教育、福利、財政和司法等部門，卻沒有家庭部門。

如果家庭對我們是如此重要，爲何不設立一個獨立而有權的負責家庭相關事務的單位？這樣的單位不僅能檢視前文提出的問題，同時也能檢驗一些新聞工作者所報導的，與當前文化反其道而行的生活模式（如同性婚姻、未婚同居等等）是和競爭及個人主義的式微有關，這樣的說法是眞的嗎？

「如果美國人可以將人類送上月球，還有什麼事是美國人無法克服的呢？」這是大家常常聽到的。但是在我的觀點裏，這樣的看法其實是個誤導。送人上月球是在角色範圍內技術性的問題，在這個領域內，我們無疑的可以預期將會有更驚人的成就。

但是在需要改變人類感覺模式的情感範疇，仍然有待重大的突破。 398
我認爲我們必須重新思考我們對自己個人、對他人和世界其他民族的感覺方式，才可能有所突破。

最後，我以三十五年前在法國的布瑞坦尼(Brittany)遇到蝸牛的經驗做爲本章的結論。我當時是倫敦大學研究所一年級的學生，正在法

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國度第一個春假。當地一座低矮的小山丘將農田分隔開來，其中一側農田裏的樹木殘枝都已經被火焚燒過，另一側則完好如新。在焚燒過的農田上有幾隻蝸牛被火燒成一團。如果蝸牛能夠從焚燒的一側再往前移動四分之一英吋，他就不會被燒到。不幸的，牠們失敗了。

我們是法國農田裡的蝸牛，或者是二十世紀的美國人呢？

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第六部分

文化間的瞭解

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

導　言

在本書第十章〈角色、情感與人類學〉中，我認爲文化樹與生物 401
樹或許沒有極端的差異；它們之間唯一重大的差異在於：不同社會的人會試著彼此做朋友或結盟，而生物世界不同物種之間則不會有這種現象。

人類很有可能會兩極化：不相言或願意相信。但是我們一旦承認情感因素在人類日常事務運作中扮演極重要角色的事實，很自然地就會發現，大多數關於文化間的理解與文化變遷的觀點都太過樂觀。從人類開始使用掘棒起，文化的許多面向就一直在改變中。但是每一文化中受情感支配的基本方向，似乎都在歷史洪流中持續存在。相距遙遠的人們雖然可以很容易的聚在一起參加研討會和社會活動，或者透過電話、電視、衛星等媒介將影像與訊息傳達給彼此，但問題是：他們到底對彼此有多少眞正的瞭解，對彼此的愛、理想、恐懼、焦慮和敏感度有多少眞正的瞭解與關心？此外，前面幾章的論述可以很清楚地結論出，和具有社會中心傾向的社會相比，沉浸在徹底個人主義的社會比較沒有能力，也沒有意願從事文化間的瞭解。

有了這層認識後，難道我們就因此被動的接受這個事實嗎？人類最重要的一個特性是在面對極端困境時知所應變。我們已經看到人類在消除物理障礙上所展現的成就與應變能力。爲何我們就不能以相同的方式來處理我們本身心理文化層面的障礙？

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第22章〈文化間的瞭解：眞實與虛假〉檢驗一般常見的迷思，並提出修正的建議。第23章〈文化人類學家的文化問題〉則探討田野工作者如何能打破自己的心理文化隔閡，進而爲我們全體〔人類學〕改善民族誌寫作的品質。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第二十二章

文化間的瞭解：眞實與虛假[†]

1972年，美國總統尼克森前往中國進行訪問之前幾個月，電視新 402
聞媒體熱烈地報導坎城影展的星光燦爛，其中以北京來的參賽者最受注目。

一位播報員挖苦說，北京參賽者之所以這麼受到大眾注目，並不是因爲電影品質的優良，只不過因爲是第一次參賽。

這節新聞接著播放了一部中國影片的片段，是一齣歌劇式的芭蕾舞劇叫做「女紅衛兵」。片中有許多類似西方古典芭蕾的旋轉動作，不過男女舞者皆身著軍服，舞蹈的戲劇內容則充滿了愛國主義、反帝國主義、打倒國民黨、以及階級鬥爭等主題。這節新聞的播報員最後語帶嘲諷地說，中國正與美國進行交換計劃，如果幸運的話，我們就可以在住家附近的戲院裡看到中國電影。

這位播報員並不是唯一對中國電影沒有信心的人。就在尼克森總統訪問中國的那段期間，「女紅衛兵」在美國電視網的一個頻道播出。我針對這部影片做了個非正式的調查，對象是我的學生、同事與朋友，結果發現大部份看過這部片子的人都覺得它很無趣或者不吸引人。即

† 本文於1973年6月28日在史丹福大學教育學院舉辦的Cubberly Conference首次發表。經過修改後，於1977年出版於《人類學與教育季刊》(*Anthropology and Education Quarterly*, November, Vol. 8, No. 4, 1977, pp. 202–09).

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

便是1972年到中國採訪時，曾熱烈讚賞過中國新政府表現的新聞播報員愛爾薩普(Joseph Alsop)，也不免對新中國藝術給予很低的評價。愛爾薩普的結語是:「官方藝術以及…官方文學實在糟糕透了」。

會造成這樣的原因其實很明顯。美國的電影除了像*Man for All Seasons*〔良相佐國〕, *Gone with the Wind*〔亂世佳人〕、*Sound of Music*〔眞善美〕、*Cabaret*〔酒店〕等幾部影片之外，大部份賣座的影片，如*Bonnie and Clyde*〔雌雄大盜〕、*Last Tango in Paris*〔巴黎最後的探戈〕、*In Cold Blood*〔冷血〕、*Deep Throat*〔深喉嚨〕、*Easy Rider*〔逍遙騎士〕, *Midnight Cowboys*〔午夜牛郎〕、*Adrift*, *Night of Dark Shadows*, *The Love Machine*, *Loves' Ecstasy*, *Without a Stitch*, *School for Love*, *Free in Marriage*, *Lolita*〔一樹梨花壓海棠〕, *The Wild Bunch*〔日落黃沙〕, *The French Connection*〔霹靂神探〕, *The God Father*〔教父〕, *Exorcist*〔大法師〕, *The Sting*〔老千計狀元才〕, *In the Realm of the Senses*〔感官世界〕等等，幾乎都是有關性、暴力或個人冒險經驗的影片。但是廣告商多
403 以「高尚的性愛藝術」、「傳奇、佳作，不可抗拒」、「最刺激的經驗」、「從此以後性生活將截然不同」等用詞來形容這些作品。導演阿特曼(Altman)在爲他的電影*The Long Goodbye*做宣傳時，在俄亥俄州的媒體上說:「這是一部充滿趣味的片子，謀殺、傷害、酗酒、欺騙、上空的瑜珈瘋子、三字經，什麼都有，就像我的第一部賣座片M*A*S*H一樣。它們有著相同的素材。」以這樣的標準作爲量尺，新中國藝術當然無法達到美國電影的要求。

先不爭論這些影片的優缺點，清楚呈現在眼前的兩個事實是：美國導演的電影在美國很賣座，而中國電影在中國也不是完全沒有觀眾。

當然，有些人可能會諷刺地反駁說，中國觀眾之所以喜歡中國電影是因爲沒有其他選擇，或是受到中國獨裁政權的指示。同樣的，有人也可能會懷疑，美國人之所以擁護美國電影，是因爲差勁的商人將

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

美國觀眾的品味給降低了。這兩種說法可能都反映部份事實。但它們眞的解釋了所有原因嗎？

「白髮少女」

在中國新政權統治下，一部早期的中國歌劇式芭蕾舞劇「白髮少女」被搬上螢幕，許多美國觀眾不久前也許在地方電視頻道上也看過。本片據說改編自1935到1939年間，發生在中國北方一個小村莊的眞實故事。劇情描述當地農民對抗暴虐地主的壓迫，最後由共產黨八路軍來解放農民們長期受壓榨的日子。

這部片子的劇情是：丈夫自殺後，守寡的農婦不得已將十七歲女兒賣給地主還債。這位年輕女孩到了地主家後，便時常遭受地主虐待與強暴，並因此而懷孕。七個月後，這個惡地主決定將女孩賣到妓院。在一次自殺未遂後，女孩經由一個僕人的協助逃到一處山洞藏匿，並順利產下一子。她平日以偷取深山中廟宇內，供奉給神靈的食物勉強爲生。在營養不良與缺乏陽光下，女孩的頭髮漸漸變成白色。這時候，日本揮軍侵略中國，並佔據這個地區。那可惡的地主也轉向靠攏日本，並成爲其旗下的傀儡官。最後，在軍歌進行曲中，共產黨解放軍來到這個村莊，解救了白髮少女，並將地主及其黨羽一一處死。影片最後是在東方昇起的太陽輝映下，軍民興高采烈歡唱，讚頌新時代的來臨。

一些美國人可能會說，這是共產黨的宣傳！從某個角度來說，它 404
的確是的。這部片子的編寫與製作都是爲了某種政治目的。不過，中國觀眾對這部片子的熱烈反應，不只是因爲對獨裁威權的臣服而已。共產黨掌權的第一年，就在北京看過這部片子的賓州大學學者柏德(Derk Bodde)這樣描述中國觀眾的反應：

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

從情感上來說，他們完全融入劇情裡面。觀眾會在緊張的時候，對地主大聲吼叫，表達不滿的情緒，並大聲給女主角建議。當八路軍抵達的時候，觀眾還群起齊聲歡呼。坐在離我二個座位看起來很溫和的一個年輕人，在女主角受到其他同志阻止而無法攻擊地主時，他甚至還大聲叫著：「讓她殺了他！」這位年輕人在影片開播前，手中正拿著一本《中國大革命與中國共產黨》的小手冊在閱讀。(Bodde 1950:168)

「白髮少女」從那時起即被視爲中國戲劇的經典之作。二十年後的1972年夏天，我看了兩次，一次在東北瀋陽的電影院，一次在上海的劇院。原本的八路軍被改成人民解放軍。電影版沒有舞台劇來得生動，不過觀眾對兩個版本裡的可惡地主同樣大聲吼出不滿的情緒，並對女主角以及曾經是她情人，現在領軍來解救她的士兵大聲歡呼。在上海劇院時，有一對母女坐在離我們不遠的地方，當螢幕一出現惡地主與其黨羽時，母親懷中約莫三、四歲的小女孩便大叫「壞蛋」。這小女孩可能已經看過這部片子，不過她這種自發的反應卻是千眞萬確。

中國觀眾爲什麼對這部片子的劇情反應這麼激烈？是共產黨政府在這個片子中創造了中國前所未有的東西，還是中國人民已經被新領導者完全洗腦，願意接受任何餵到他嘴裡的食物呢？

其實，「白髮少女」的故事劇情對中國一般民眾來說並不陌生。早在1949年，中國一般民眾就相當習慣這樣的故事情節。

在中國小說或傳記裡，這類壓榨平民的地主與腐敗官員，最後被劫富濟貧的「羅賓漢」或正直不阿的皇帝或執法者處刑，或者仁慈的超自然神靈跳出來主持公道，這一類題材相當普遍；無助家庭的年輕女兒遭虐待的暴行也是典型的故事情節。其他還有關於外來軍隊入侵與蹂躪，以及最後中國打敗敵軍贏得自由勝利的劇情；貧窮、好人有

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

好報，孝順兒女冒著生命危險營救父母或爲父母報仇等，也是常見的故事內容。〔在這些故事中〕不是完全沒有愛情部份，不過它多半不是劇情重點，而是在和平、正義、合乎禮節與光宗耀祖等前提下附帶發生。

受到西方衝擊，〔中國〕國內隨之興起愛國主義與反帝國主義。這些主義對中國來說是新的意識，但並不是因爲中國共產主義興起而同時產生。大學生與高中生曾經一度以愛國主義與反帝國主義之名，對 405
無能的政府示威抗議，並自組義工團教育不識字的平民與半文盲商人。從舊時代服從長輩以及難得清明的地方官，到一批新而有紀律且值得信賴的軍官和父權式政治領導者所帶起的解放聲浪，其間的心理轉折其實並不大。這裡所產生眞正新的東西是：以往清明的父母官角色被法律規章(rule)所取代，群起反抗整個世紀的長期壓迫成爲民眾堅定的信念。在這樣的背景下，中國觀眾很自然的會對相關內容的劇情反應熱烈。

從「伊里亞德」到「巴黎的最後探戈」

美國的情形和中國類似。我不是說它們有相同的發展過程，而是像在中國共產革命下所產生的「新藝術」，其實並不眞的全新，美國自1950年晚期以後的所有發展，其實也都根源於過去。

自50年代起，美國學者就紛紛針對美國的特色，或改變中的美國社會以及價值觀等問題進行討論。看看60年代到70年代間的一些現象，就不難理解那時的狀況：火爆的種族問題、緊張與兩極化的左右對立、代溝問題的惡化、青年自治團體的出現、監獄內與監獄外的暴動、婦女解放運動、同性戀解放運動等，以及許多其他新發展出的問題。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

那些從歐洲來到美洲大陸拓荒的人，認爲他們是來創造一個全新的世界。從創立美利堅合眾國開始，他們便以建立這樣一個全新的國家而感到無比驕傲。美國人對其所做或所生產的一切——不論是商品或社會學理論——都喜歡宣稱具有革命性的創新。

事實顯示，他們的所作所爲其實並不是眞的如其所聲稱的那樣具有革命性的創新。充其量，只不過表達希望改變的慾望，因爲美國的風氣是崇尚改變，也相信改變，認爲任何改變都好。「改變」是美國人膜拜的「聖牛」。但回頭看看一些將性、暴力、與三字經視爲理所當然的新電影、小說及戲劇，到底爲西方人帶來什麼新精神、新方向或新方法，以解決周遭世界或個人問題呢？

這個問題的答案當然是：完全沒有。總結來說，美國人藉由提高西方歷史中所重視傳統價值、態度與抱負的地位及重要性，以放大自己的優缺點，或者是獲得應得的獎賞與懲罰。所謂最「現代」的美國
406 電影如〔白鯨記〕(*Moby Dick*)，和〔老人與海〕(*The Old Man and the Sea*)（這一部影片不完全是根據傳統的素材），其實都是以西方的古典名作如Illiad（伊里亞德）、Odyssy（奧德賽）和Agamemnon*（阿加曼農）的故事爲基礎所改編。

荷馬所寫的這三部敘事詩——Illiad、Odyssy和Agamemnon（尤其是前二部）——都是被廣泛閱讀的西方文學作品。高中及大學的教材也將它們多次加以註解與詮釋，並出版過很多不同的版本。同時還以不同的方式搬上螢幕和舞台。我參加過許多美國人的社交聚會，看他們一起朗頌這些作品時的方式，幾乎就是依照當初古希臘人在神殿爲所羅門(Solon)、希波克拉底(Hipparchus)或佩西斯德多斯(Peisistratus)朗頌的方式一樣。這傳達給讀者什麼樣的訊息呢？

---

*【譯註】阿加曼農(Agamemnon)爲特洛伊戰爭(即木馬屠城記)的統帥。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

阿加曼農(Agamennon)爲了確保不會失去被他誘拐回來的嫂嫂，他集結了1,200支船隊的戰力攻打鄰近的小國，並說服戰敗國與他結盟；又爲了得到適宜的助力，不惜犧牲自己的第一個女兒；另外，他領軍遠征小亞細亞，圍攻特洛伊城(Troy City)達十年之久，直到頑強的敵人終於被征服而整個城市淪爲廢墟。但是在戰勝歸鄉的一路上，這些戰場英雄們不但得忍受惡劣氣候的侵襲與軍隊內部的鬥爭，倖存回到家鄉的人，還受到鄉民的敵視與比最初海倫皇后廢嫡事件更嚴重的背叛。不久之後，這群戰勝回鄉的英雄連同他們的子民，也即所謂的阿凱亞人或稱希臘人(Achaeans)，被北方的入侵者特薩立亞人(Thessalians)和多利安人(Dorians)驅逐出自己的家園。

我們進一步看看美國學者與英文老師處理這些希臘悲劇的方式，就會發現一個很有趣的現象，他們不是以特洛伊戰役的社會政治糾葛爲討論主軸，而是將伊里亞德(Iliad)歸結爲「阿契里斯的悲劇」*，並多著墨在「希臘因失去了他而遭受苦難」，「這是一個偉大人物的故事，他原本是個高尚尊貴的人物，但因犯錯（即使他犯的過錯也有高尙理由）而爲自己帶來災難，巴托可羅司(Patroklos)的死是阿契里斯在自由意識下所作的決定」，「那是阿契里斯對海克托(Hektor)的報復」，阿契里斯最後化解憤怒的方式是「含著怨恨不情不願地將海克托的屍體還給特洛伊人」(Lattimore 1951:17)。

一般學者和觀眾看待這些希臘悲劇時，都是將重點放在如禁忌的愛、羅曼史或其他權術的玩弄、個人的過失、折磨、憤怒、個人絕對的無敵與勝利、還有個人的自由等層面上，認爲這些是希臘悲劇的主要內容，至於個人在社會裡所扮演的角色這一部份則沒有探討。這樣的主題取向一直到現在都還支配著西方社會。

* 【譯註】阿契里斯(Achilles)是希臘敘事詩中的英雄。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

西方人最欣賞的藝術、文學或戲劇，大多是生動描述個人的情感、掙扎或冒險等作品，即便原本的主題純粹與軍事戰役以關，也不脫俗
407 套。[(1)] 由於所有焦點都放在個人身上，造成個人情緒或掙扎的理由，或者因個人投機冒險所引起的社會後果，就不是西方作者或讀者關心的主題。目前賺進大筆鈔票的美國電影界，其實只是擴大表現傳統西方價值觀的傳承，就像中國的革命歌劇與歌劇式芭蕾舞劇並沒有脫離中國傳統對人的定位，亦即個人必須附屬在一個大的社會網絡中才可能存在。1949年以前的中國，家族關係絕對擺在個人之前；1949年以後的中國，國家組織的概念擺在個人之前，取代了原先較狹隘定義的家族關係。不管是前者或後者，屬於個人的願望和抱負都列爲次要地位。

戲劇和文學所表現的世界也許不盡然是眞實生活，但不可諱言，它的確反映出人們對自己、對彼此，以及對周遭世界的觀感。經過一段長時間後，這些觀感將無可避免地影響人們的行爲。現在回頭讀蕭曼的暢銷書《當年的舞會女王回憶錄》(*Memoirs of an Ex-Prom Queen, Shulman* 1972)，你將有趣地發現書中女主角Sasha Davis尋求自主與獨立的話語，和艾默生(Ralph Waldo Emerson) * 追求獨立的力量、啓示與指引的精神相契合。「我們必須獨自前往；……我必須做我自己。我不能再爲了你或你們之中任何一人，而將自己分解得支離破碎……沒有任何東西比一個完整的人還要神聖。自己解放自己吧，妳將擁有這個世界的發言權。」Sasha於是跳上一列從俄亥俄州的克里夫蘭(Cleveland)開往紐約州布萊希湖(Lake Placid)的火車，展開她追尋自由的第一幕。

418 *【譯註】艾默生爲十九世紀美國詩人及思想家。

1. 對近代中西方文學和藝術有較完整檢驗的章節爲本書的第12章。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

文化心理的延續

不論是中國或西方戲劇與文學，我們都可以發現某些從過去到現在一直持續沒有改變的文化心理。從這個角度來看，文化心理層面的延續是值得探討的重要課題。每一個文學或戲劇作品，都可以讓我們瞭解過去發生的事件，同時可以成爲未來發展方向的指標。一個人的行爲表現與決定生活重心的次序，透露出個人對周遭人事物的整體感受與認同。

就像特洛依戰役(The Trojan War)中的戰士們，西方人對長程征戰一向都非常熱衷。由於西方人的認知架構在以個人爲中心的世界，於是所有角色與解決問題的方法都圍繞著個人的需求或滿足來思考，很少參考個人以外其他人的看法。由此我們不難看出特洛伊戰役與中世紀十字軍東征及美國介入越南戰爭等事件共通的文化心理模式。

在這些事件中，主導的遠征者們都被某個既定目標所蠱惑。在每一個事件裡，無數的武裝軍隊爲了要完成那些目標，不計生命與資產
的代價，被大幅地動員與消耗，自願或非自願結盟團體也被迫加入戰 408
爭。然而，這些事件所帶來的個別勝利並沒有爲人民帶來永久和平與快樂。[2]

中國的戲劇與文學也反映出中國人如何看待自己、看待彼此、以及看待周遭世界。從中國戰爭歷史中，我們可以看到中國人的特性，

2. 根據1971年9月14日的新聞報導: 阿布蘭斯(Creighton Abrams)將軍告訴來訪的 418
麥高文(George McGovern)參議員，他在領軍作戰時非常頭痛的五個問題是: (1)部隊內的種族敵視，(2)部隊裡的吸毒問題，(3)士兵對戰爭反感，(4)士兵士氣低落或風紀敗壞，(5)越南人對美國軍隊及美國人的敵意。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這個族群的視野通常向內看，打仗的原因主要是爲了固守邊疆與驅除既存或潛在的侵略者。他們的生活方式保守，教導孩子也著重於知足，要承襲祖先教誨並光宗耀祖。像中國萬里長城這樣的工程，在西方幾乎找不到和它有相同象徵意義的建築，歐洲統治者雖然也建築防禦性的城堡，但都不足以與之相提並論。唐、元與清朝的歷史雖然也曾記載有些皇帝並非純粹爲了保疆衛土而戰，但從來沒有一個皇帝發動戰爭的動機是爲了開發新殖民地。明朝使節鄭和（可被視爲現代版的達文西[Leonardo da Vinci]）雖有七次下西洋並遠征東非海岸的記錄，但總括來說，中國人很少有計劃地離開中國而定居他鄉。

東西方的戲劇與文學表現出來的明顯差異，也可由世界人口分布做見證。歐洲總人口減掉俄國總人口約有4億5,000萬人*。整個美洲的白人人口超過5億人。也就是說，居住在其他國家的白人和居住在本國內的白人人數差不多。比較起來，中國的外移人口只占總人口百分之三。中國境內（保守估計）約有7億5,000萬人，加上在海外的中國人（包括南洋、加勒比海、及美洲等地區），總共有1,500萬到1,900萬左右（大略估計）。

瞭解其他社會的情況和行爲模式後，我們便能以平常心來比較和評估那有如冰山一角的問題。我們可以很容易地看到浮在表面的問題，但是否能有效地處理表面觀察到的問題，端視我們是否有能力估算隱藏在表面下的部份。許多觀察家所看到的其實只是我們社會問題的冰山一角而已。除非他們能評估沉在水面下的冰山有多大，並將文化心理的前置因素做整體瞭解，否則他們很可能仍然只理解問題的表象，甚至可能產生嚴重誤解。

觀察家們很容易就掉入表面印象的陷阱之中（尤其當他們不懂當

* 【譯註】這些統計爲本書出版時的1970年代數據。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

地語言時），而錯誤地下斷語評估什麼重要、什麼不重要。他們之所以容易對異文化產生錯誤評估，是因爲無可避免地拿自己母文化經驗作爲文化心理的量尺，並以此爲基礎在異文化中尋找意義。

我在這裡並不是說像中國和美國這樣兩個差異這麼大的國家，根本不可能達到文化間的瞭解。況且，上述提出的文化本位問題也不只是發生在美國人身上，它是所有跨文化溝通都會發生的問題。我在此 409
只是稍加敘述個別實例，以闡明這些問題的內容。

親身經歷

再多的親身體驗也無法解決這些由跨文化互動所產生的問題。現在要出門到中國旅行已比從前要容易得多，但這項便利是否幫助美國人更瞭解中國的一切？並不盡然。即使有長期中國經驗的人也一樣。我之前提過一位新聞記者愛爾薩普，他寫下和妻子在搭乘從中國到香港的火車上討論一個令他們彼此都感到困惑的問題。他們在蘇聯及其他北歐共產國家時，覺得這些國家令人感到憂鬱消沉。相較之下，在中國停留數日之久的旅程則「既不沉悶也不抑鬱」。「跨過中國國界時，不會像跨越俄國國界那樣，心裡想感謝上帝終於離開了俄國（這是所有離開俄境的人幾乎都會有的標準反應），相反的，我們還希望能在中國多待幾個月」。愛爾薩普和妻子互相問著：「怎麼會這樣？」

我想愛爾薩普提出的問題也是其他人熟悉的感受。我1964年離開蘇俄時，也曾經驗過相同的感受。不過我覺得愛爾薩普回答自己問題的答案自我矛盾。

儘管中國實際上遭受新政權大躍進的失敗與文化大革命的蹂躪，愛爾薩普說：「以中國人的角度來看，新中國政權是成功的」，「（在中國）到處見到強勁的生命力和希望，以鮮明、充滿汗水與智慧的姿態

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

出現。不論是農業或工業，你都可看到驚人的成果。我想是這股一直向前邁進的氣勢解答了我和妻子在火車上爭論的問題」。

另一方面，他也不得不指出:「（中國）不像蘇聯，在表面下還有地下自由生活在進行，中國完全沒有這樣的跡象。一個像索忍尼辛(Solzhenvitsyn)這樣的作家在中國根本無法想像。中國連地下化的藝術或文學都沒有。所有人都隨著相同鼓聲齊步邁進，或許他們的思想已經完全被『改革』了」。(*Washington Post*, January 10, 1973)。

對於上述的原因是否就是愛爾薩普和妻子在火車離開中國時，覺得困惑的問題的答案，我抱以懷疑的態度。從中國共產主義在各方面的進步成果來看，我們也可以用同樣的角度來討論蘇聯共產政權的貢獻。我們如果比較蘇俄在大革命之前與之後的績效，不是也能看到非常驚人的成果？我們不是也同樣的看到整個國家不斷向前邁進的氣勢？在重慶時，第二次世界大戰期間被派到中國的澳州大使愛格司頓爵士(Alexander Eggleston)曾告訴我，他認爲蘇聯政權之所以成功，是因爲俄國人畢竟是俄國人。我對他的說法感到很滿意。

至於，中國爲什麼沒有發展地下藝術與文學的？中國人又爲什麼會以相同節拍齊步邁進？在回答這些問題之前，我們先看看愛爾薩普的感受是不是非常自相矛盾。首先，他對沒有「地下自由生活進行跡象」
410 的〔中國〕社會既不感到沉悶也不抑鬱，反之，對有「較自由的生活形態」，而且還出現像索忍尼辛這種受愛爾薩普和他的同鄉們所愛戴的俄國作家的祖國，卻有恨不得早點離開的感受。這不是相當矛盾嗎？

我們如果一直使用個人主義的有色鏡片來看待或理解中國和中國人，就永遠沒有辦法解決這樣的矛盾。我認爲最終還是人的因素，可以讓我們區別出中國人與俄國人和美國人有所不同的地方。不管中國在其他方面的表現如何，她的長處是人際關係的連結。這種人際關係的連結方式使傳統運作模式可以延續到新體系繼續運作。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

愛爾薩普夫婦對於這層人際關係的運作並不是完全沒有認識。「許多接待我們的當地人都非常和善有趣，且隨時願意提供協助。隨行陪同的翻譯員魏耀〔譯音〕更是我們遇過最理想的旅行伙伴」。話雖如此，愛爾薩普夫婦最後還是非常標準美國式的解釋，是那股「一直向前邁進的氣勢」才使得他和妻子希望能在中國多留一些時間。

愛爾薩普夫婦如果眞正瞭解人際關係運作在中國人世界的重要性，他便會瞭解那些其實是相同的矛盾。中國之所以沒有地下藝術和文學現象，與「許多接待的當地人都非常和善有趣，並且隨時都願意提供協助」的現象，其實是同一個人際關係模式的表現。

一群前往中國訪問的美國心理學家、教育家和臨床工作者，似乎也犯了同樣錯誤(Kessen [ed.] 1975)。他們在訪問學前教育與一般學校的過程中，特別對下列幾幕景象感到疑惑：(1)「靜靜不動，害羞又面無表情的小小孩」如何經由看護的過程，轉變成「有表達能力、有組織能力、且守規矩的四歲小孩？」(Kessen 1975:63)；(2)中國小孩爲什麼「較不好動、較不會有激烈動作、也比美國小孩較少哭鬧？」(Kessen 1975:69)。延續上述問題，他們在書的結尾增加了兩個問題：(3)「孩子如何學習以美國標準來看，相當精確的舞蹈、雕刻和音樂等進階課程？」(4)「中國父母和老師如何處理孩子間發生的第一次衝突？」(Kessen 1975:220)。

針對自己提出的疑惑，這些美國訪問者大概只仔細推敲了三分之一的問題而已。他們以爲中國老師一定「已發展出一套教導學前舞蹈和肢體動作的教學方法，可以幫助我們（美國人）瞭解並可作爲借鏡」(Kessen 1975:221)。至於其他問題，他們則完全沒有予以思考。我認爲這些問題的答案並不在任何一種特定的「教學方法」。答案是在中國文化傳承，以及由文化所界定個人與社會的關係。在這一方面，美國訪問者在他們的觀察中似乎略爲注意到：

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以美國的角度來看，中國幼稚園內的擺設相當空曠而稀疏，他們似乎把重點放在成人與孩子間的互動，而較不在意孩子與物品間的互動。(Kessen 1975:79)

411 如果他們深入瞭解自己所觀察到這部份現象所隱含的意思，他們就會知道這是解答他們疑惑的關鍵資料，而不會這麼輕描淡寫將它輕輕帶過。(3)

博物館取取向

另一個增進文化間瞭解的方法，我稱爲博物館取向(the museum approach)：安排東西方哲學家研討會，讓與會學者敘述各個社會裡的家庭模式、喪葬儀式、宗教、成長禮儀與隔代關係；圖書館內收藏著千百卷非西方世界的書籍與論文；各大學內也廣設東方研究或非西方研究的課程。

但是這些書籍與論文被原封不動的放在館藏內，除了專家或學生因爲課業的需要而不得不來查閱之外，基本上無人問津。我在不同大學授課的時候，會刻意問一下課堂內的學生，有誰閱讀過中國或日本小說的英譯本。有時候會有一、二個人舉手，有時候則完全沒有，從統計數字來看，從來沒有超過1%的人做過這方面閱讀。

更使人沮喪的是，我至今還未見到任何顯著的證據，證明非西方的思考模式使美國人在尋求解決大型社會問題上得到助益。由我們的調查工作所得出的治療或預防策略來看，儘管在方法論上相當嚴謹，

418 3. 我對《中國的童年》(*Childhood in China*) 一書較完整的評論，可參閱*American Journal of Sociology*, September 1977。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

卻無法避免地因爲設計者與執行者狹隘觀點而終告失敗。事實上，我們有一部份研究方法的科學化程度。並不亞於由計算、辨認、再經電腦處理並確認引起潮汐進退原因的科學研究方法。[4]

這個說法如果聽起來太過無稽，請看看我們社會處理暴力和毒品的辦法。劫機屬於大型暴力事件。哥倫比亞廣播網(CBS)有個一小時的節目探討劫機事件（1972年10月）；節目中一位心理治療師哈伯博士(David G. Hubbard)提供他與監獄中四十八位男性罪犯訪談後的結論。（哈伯博士爲德州達拉斯[Dallas]異常行爲中心[Aberrant Behavior Center]主任，同時也是聯邦航空總署[Federal Aeronautics Administration]的顧問）。哈伯認爲這些罪犯基本上都屬於精神分裂妄想病患(schizophrenic paranoics)。他們長期受到失敗感的煎熬，例如覺得不夠男子氣概。他們夢想飛黃騰達；他們對死有興趣，但是不希望自行了結。他們的認知中所謂的成功是：(1)親手觸摸到十萬元美金（或任何金額）的贖金，即使五分鐘後會失去這筆錢也沒有關係；(2)將其他人弄死後自己身亡；(3)或者強迫一架飛機依他的指示降落，並因而在異國入獄爲囚；(4)或者只要將飛機強迫偏離其預定的航道。

在這樣的思考模式下，我們很自然地會將防止劫機事件的主力放在監測、軍備和減少任何可能庇護劫機者飛機的地點。哈伯在接受《生活雜誌》(*Life Magazine*)專訪時（1972年8月），下結論說：「每一個劫 412
機者都是獨特的，我們應該依個案處理。」令人震驚的是，在這個結語之後，他承認全美國大約有800萬人具有他所描述的劫機者的精神症狀。我們也許能夠以目前所使用的一些外力控制來制止劫機事件發生，

---

4. 以下討論我們社會處理暴力事件的段落，原出版於《中心雜誌》(*The Center Magazine*)，標題是〈親屬之鑰〉(Kinship is the Key)，現已收錄爲本書第13章。【譯註：本段文字基本上已出現於第13章，但此處略有更動，譯文亦隨之略做修改。】 418

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

但我們眞的能相信這些有反社會傾向的美國人不會以其富創意的頭腦去尋找其他的犯罪方式嗎？

我們（美國人）以爲用電子儀器與警衛人員就足夠應付這些爲數眾多的劫機者。這實在是太不切實際的想法。是不是到了該仔細檢視美國文化中一些基本前提，去思考爲什麼會有這麼多潛在的劫機者？

因爲我們是如此地被傳統美國式思考社會問題的方式所箝制（我在這裡指的確實是美國文化「傳統的」部份，雖然多數美國人都視自己的文化爲「現代的」，其他文化則相對地被視爲「傳統的」），所以這些美國頂尖大學的劫機問題研究者，很自然的和一般大眾一樣的視野淺顯。無怪乎威斯康辛(Wisconsin)大學一位心理學教授會在同一個電視頻道（哥倫比亞廣播網）下結論說，報導劫機事件會激發更多的劫機。我在這裡並不是要爭論廣泛報導「如何犯罪」的過程會提高各種犯罪率；人們如果不計社會後果地一昧追求成功，很可能會從實際犯罪案例中學習，以遂行完美的犯罪。我只是訝異我們的科學能力和社會支持力量，竟然僅僅聚焦於低層次的問題上。[5]

雖然將優異研究者尊貴的工作，與一位芝加哥郊區的警長在匆忙處理完1972年謀殺案後的看法做比較，乍聽之下或許有些不敬，但令

---

5. 在寫完這部分文字後，我得知有一篇由兩位密西根大學心學家Nathan Caplan與Stephen D. Nelson合寫的文章，標題爲 “On Being Useful: The Nature and Consequences of Psychological Research on Social Problems”〈談實用性研究：心理學對社會問題研究的本質與影響〉(1973)。他們在這篇文章中，分析1970年刊登在《心理學摘要》(*Psychological Abstracts*)六個月〔六期〕的文章(44:1–6, 加上半年索引)。他們的研究結論承認：心理學研究的確存在以「以個人爲中心，加上因果論歸因的偏好，因此在應用到社會問題時，〔心理學研究〕傾向於從遭遇問題者的個人特質來解釋〔成因〕，而忽略了外在力量的可能影響」(頁209)。很明顯的，前述提到上媒體評論的心理治療師如心理學家，其實都只是跟隨今日美國心理學界所流行的趨勢在走而已。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人驚訝的是，這兩者的論點竟然非常相似。芝加哥警長解釋該地謀殺案的「理論」是：連續不斷的大雨使一些心理失衡的人發狂，因此造成謀殺案比例昇高。

在吸毒問題上，我們也看到類似情形：目前處理吸毒問題的辦法通常著重在發現與處罰販毒者、說明誘引青少年吸毒的陷阱，以及給予吸毒者心理或物理治療等。對於這種問題長久以來在社會中持續擴大的原因卻完全沒有加以探討。舉例來說，在西方的衝擊下，毒品泛濫問題在中國已有半世紀之久。但是美國研究毒品問題的科學家們到目前爲止還沒有注意到（或沒有興趣知道），中國的吸毒人口大多數是成年人或老人，美國吸毒人口則幾乎淸一色是青年人。這個差異明顯地告訴我們，美國的基本問題是在整個系統，而不是單獨的個人。

人類學的短視

有些讀者也許會說，因爲精神科醫師、社會學家及郊區警長沒有跨文化的觀點，所以無法從對方的角度來看事情，因此而得出略有出入的結論是預料中的事。那麼，請問在世界各國旅行的人類學者呢？他們不是周遊列國，以觀察和記錄不同文化的方式來教導我們嗎？他 413
們的努力難道沒有幫助我們達到文化間的瞭解？

很不幸的，我無法給上述問題一個肯定的答案。在其他刊物上我曾發表過美國人類學家（白人）在知識上的短視，何使他們在許多主題上無法建立一個通用的理論架構；不管是巫術的意義、印度的種姓制度(caste)研究，或是探討經濟因素在人類行爲中所扮演的角色，或所謂改變中的美國性格研究(Hsu 1973a)。儘管美國人類學界曾提出跨文化比較的主張，但是除非它不再只是拿著跨文化比較的旗幟做裝飾品，而是眞的以比較開放的方式，面對根植在其他文化中支持人繼續生存

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的元素，否則它仍舊是一個具有濃厚白人色彩的美國人類學界提出的比較而已。

我在這裡用實例闡明此一重點，我稱這個例子爲「新本能主義」(Neo-Instinctivism)。[6] 當我們爲了經濟因素而做出不該做的行爲時，一定是因爲受到生物本能驅使。[7] 這是個人主義者爲了避免討論人的關係時，非得牽扯到其他人而不計任何代價提出的論點。這類論點的相關出版品有下列幾項：《人這種動物》(*The Human Animal*, La Barre 1954)，《人群》(*Men in Groups*, Tiger 1969)，《帝國動物》(*The Imperial Animal*, Tiger and Fox 1971)，《狩獵的民族》(*The Hunting Peoples*, Coon 1971)，還有《裸猿》(*The Naked Ape*, Morris 1967)。

我在此只討論其中的《人群》這部作品。作者泰戈爾(Tiger)認爲男性連結(male bonding)是人類從史前遊牧時期到現代複雜社會便一直存在的普遍現象。這個男性連結關係是人類社群的「脊髓」，所以它可能有生理上的基礎。這種關係在靈長類動物之間也可以發現。它爲狩獵這項活動提供了「明顯的基因基礎」（同上引書，頁99）。人類歷史有99%是處於「狩獵階段」中，「狩獵原始人類的演化在1,400萬年前就開始萌牙，這種對那個階段人類的選擇性壓力是決定人類基因型態的重要因子」（同上引書，頁98）。

截至目前爲止，泰戈爾的論述都還算合理。但後來的論點則變得站不住腳。他說，這種以「生物性」爲基礎而形成的男性連結，是現代人所有行爲模式的基礎，包括政治、玩樂與工作、宗教、年齡階級

---

418 6. 這段關於「新本能主義」(Neo-Instinctivism)的文字，出版於*American Anthropologist*, Hsu 1973a:14—15)。

7. 或者因爲生理狀況。我最近看到一則電視報導說有一個地區的緩刑監督官，以改變飲食習慣的方式來幫助緩刑犯改過自新。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

組織和自願性結社，其中有許多行爲或組織和血腥的通過儀式〔或稱入會儀式〕、攻擊行動或戰爭有關。

泰戈爾論文裡的論述，99%關於西方人。他所使用的少數非西方例子，不是偶然就是互相矛盾。例如，泰戈爾以孫中山先生的夫人爲例，說她是一位必須以「過世政治家的親屬」身份才有辦法獲得高位階的女性例子（同上引書，頁73）。但是泰戈爾忽略了在巴黎越南和談中具有崇高地位的邠夫人(Madame Binh)、台灣的蔣夫人和中國大陸的毛夫人。我們不知道邠夫人的丈夫是否也位居高位，但我們知道蔣夫人與 414
毛夫人，當她們的丈夫還在世並掌握極大權力時，她們就已相當具有權威了。

此外，這些東方女性並不是如泰戈爾所說的，由於「憲法或其他法律的限制」而獲得她們的權力地位，泰戈爾認爲這些限制可能會「使得支配性較強的成功女性變成醒目的角色」（同上引書，頁75）。

泰戈爾的基本錯誤，是使用威廉·葛丁(William Golding)的書《蒼蠅王》(*Lord of the Flies*)做爲男性連結和攻擊性的證據。一個比較沒有種族中心主義(ethnocentric)的人類學家，至少可以瞭解中國、日本或印度是否有可以比較的小說資料。如果經過這樣的查詢，作者[泰戈爾]將會發現答案是否定的，連印度都可能沒有〔這樣的現象〕，更不用說日本和中國了。

在這裡，不可能詳細討論東西方小說間的許多差異及其意義。讀者可參考我做過的比較研究（參閱本書第12章，以及Hsu 1975）。如果泰戈爾要證明他的論點，他必須面對一個基本而關鍵的事實，那就是亞洲並沒有出現《蒼蠅王》這一類文學。但實際上，他卻將英國公立學校的文化及暴力控制、階級制度和信仰唯一的上帝等特性，認爲是普同性的人類本質。

新本能主義作家的作品，經常將西方的行爲模式視爲普遍通用的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

法則。他們認爲暴力與攻擊不可避免。他們的說法呼應了心理學家史基納(B.F. Skinner 1971)所說的——全人類皆朝著自我毀滅的方向前進。在這樣的說法之下，人類學家長久以來所報導的文化差異完全喪失了。而在這個關鍵時刻，西方人類學家過度浸淫於自己的文明中，因而將自己的文化方式誤以爲也是世界其他社會的文化方式。

人類不是亞人科的猿猴。有些人類學家將某些社會中缺乏對人的信任、激增的攻擊與暴力等現象，錯誤地視爲是亞人科(subhuman)的行爲，但實際上它們是文化〔所造成的〕。這些行爲只是其中一小部份的文化表徵，當然不是人類普同現象。這個世界上還有許多社會，不管工業化與否，夜間在街道上行走仍然很安全，員工對他的僱主仍然忠心不二，人與人間的友誼仍然相當堅固。日本就是這樣一個例子(Hsu 1975)。

不管在哪裡，人類建立關係最主要的對象還是其他人類：他／她們互相摟著對方的肩膀，彼此吐露秘密，但也相互競爭。我們是人所製造，而心理上也由人所塑模。爲什麼我們的行爲舉止像人？爲何像美國人或日本人？對於這些問題的關鍵答案（當然並非唯一的），應該從我們與其他人的關係，而不是從我們的生物本能或者和其他動物與物品的關係去找尋。

群衆與文化間的瞭解

415 在多元文化(cultural pluralism)潮流中，一般群眾之間出現兩個現象。首先，許多亞洲或非洲的物品，例如服飾、藝品等，已漸漸穿戴在美國人身上，也裝飾著美國家庭。第二，原本是純白人的領域，從私人俱樂部、較理想居住區、娛樂圈、到商業或工業界等，已經逐漸有非白人進入。我也注意到，連《芝加哥太陽時報》都增加了一個西

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

班牙文專欄。在芝加哥西區事件頻傳的時候, 群眾就嚷著要有更多會說西班牙語的警員。但是, 這些現象只不過是從白人的心理文化角度, 開放更多機會給非白人, 讓他們扮演白人的角色並追求白人〔所設定〕的目標。

在這樣的脈絡下, 我們可以理解今日電影製造業所說的「票房的黑色旋風」。一家報紙報導說:「由黑人撰寫、編導和演出的黑人電影, 現在正大發利市。」但是大部份黑人電影, 其實都還是以白人電影的故事內容爲主, 不過換黑人來演罷了。所以Cool Breeze其實是黑人版的Asphalt Jungle, Shaft, 這部電影由黑人扮演〔007男主角〕詹姆斯·龐德(James Bond), Blacula則是第一部黑人吸血鬼電影(Parade, September 17, 1972)。很自然地, 這些黑人電影的風行讓NAACP〔北美洲黑人聯盟〕好萊塢分會主任Julius Griffin不得不宣布這些影片爲另一種形式的「文化大屠殺」, 因此, 美國黑人

> 必須堅持絕對不要讓孩子們經常接觸這些將黑人男性塑造成皮條客、販毒者、幫派份子或超級男人的黑人電影。我們也絕不容忍這些電影將黑人女性描寫成喪失道德, 成天只進出床第搞性關係的浪蕩女人。(Parade, September 17, 1972)

同樣的, 我們也不難瞭解, 爲什麼以中國題材製作的電視與電影正逐漸受到歡迎。例如電視劇的〔功夫〕系列, 那些扮演東方角色的演員根本是清一色的白人, 類似十多年前的Charlie Chan〔李小龍飾演〕電影一般。這些電視電影製作人最常拿來自我辯護的理由是, 他們很努力尋找非白人演員來演這些東方影片的主角, 但非白人演員似乎沒有足夠的觀眾魅力。我認爲眞正的原因是, 東方演員無法符合美國導演和美國群眾對中國人、日本人或其他東方人長相與動作的刻板印象。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

改善的措施

416 我們要如何才能增進美國內部各族群間，以及美國人與其他非西方世界族群間眞正的瞭解呢？

首先，我們需要在各層級的教育課程中增加非西方的教學內容，尤其是中小學部份。這表示我們需要重寫許多歷史或社會學教科書，還有非歐洲裔族群生活與事件的百科全書。

舉例而言，即使是紐約卡內基公司爲提供美國孩童對社會與世界有比較通盤瞭解而出版的暢銷好書《世界歷史》(*A Global History of Man*, Stavrianos *et al*. 1964)，也不可避免地存有明顯的偏見。在這本書裡，第二次世界大戰的日期是以德國攻打波蘭的日期起算（1939年9月），而不是日本大舉進攻中國的1937年7月。不能因爲1937年7月只是兩個遠東國家的交戰，沒有牽涉其他國家，就以此來辯駁這一段史實。1939年的戰爭也只是歐洲國家間的衝突，美國則一直到1941年12月才介入歐洲與太平洋戰爭。

如此以單方面的角度來看世界，難怪作者史戴瑞愛諾司(Starrianos)會將整個第二次世界大戰視爲西方的功績（Starrianos 同上引書，頁206−14）。不僅中國二個字很少在書中被提到，圖片部份也幾乎看不到中國或其領導者的蹤影。書中有被炸毀城市的圖片，有一張邱吉爾、羅斯福與史達林的合照，一張邱吉爾照片，以及一幅美國少女倒牛奶給希臘孩子喝的插畫。早在所有西方領導者之前即加入戰事，並箝制住300萬日本大軍的領導者蔣介石，居然連團體照都沒有將他包括在內。[8]

---

418 8. 參閱許烺光(Francis L.K. Hsu, 1981, pp. 98−102)，其中有更多篇幅實證討論種族中心主義。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在另一本參考書籍《大英百科全書》(*Encyclopedia Britannica*, 第十四版), 美國部份共佔了143頁篇幅, 中國只有41頁。圖片方面, 美國部份充滿美麗的山水與雄偉的國會圖書館和白宮。反觀中國部份, 則展示一般美國人對亞洲地區的錯誤印象: 到處充斥苦力、算命師、鴉片煙槍和落後水車等景象。將兩者做比較, 美國部份完全沒有展示遊民、貧民窟、黑奴、墨西哥移民工人等景象, 甚至連一般工廠工人都見不到。[9]

第二, 我們不只需要在課程中加入更多非西方的內容及參考資料, 還要特別加強比較研究方面的學習。不過人類事務很難精確測量, 例如裴儒恂(Lucian Pye)在探討中國政治時說:

> 我們假設中很重要的一部份, 是這個社會有極端壓抑侵略行爲的現象, 因此我們可以說中國人對任何侵略勢力有關的事務都會有非常複雜與兩極化的感受。(Pye 1969:126)

我們對以上陳述無法做任何評論。要到什麼樣程度的壓抑才算是「極 417
端壓抑」? 這種無法評估的觀察, 卻是作者整個研究的理論基礎。

某些情況下, 即使達到準確的測量, 它的科學代表性仍然很難被認定。舉例而言, 美國目前有5%可就業人口處於失業狀態。[10] 然而, 所謂「可接受」範圍的失業率, 經濟學家們不斷在修改。1950年初, 所謂「可接受」或「健康」的指數標準, 定在2%或至多3%。到了甘迺迪時代, 這個數據改變爲4%。

我們今後應該做的是, 將我們預定要研究的任何社會或文化, 拿來與自己社會與文化做有系統的比較。唯有這樣的研究方法, 才能彌

---

9. 在該書第十五版(1974), 所有這些照片幾乎都沒有出現。 418
10. 這項主張早在所謂雷根經濟開始之前就發表了。 419

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

補單方面陳述所造成對文化間瞭解的混淆。心理分析師在執業前，都必須將自我分析做爲訓練的一部份。身爲文化分析師的人類學家，當然也有必要做這種訓練。[11]

第三，任何社會裡的人都不是無生命的機械人，他們有感覺。光是知道中國人用筷子，印度人穿沙龍，* 日本人有花道，或者印尼巴里島人的家庭結構，馬來西亞人就業市場的慣例，以及納瓦和族印地安人(Navajo)的葬禮儀式等是不夠的。我們如果眞的對某個民族的個人有足夠興趣，就必須熟悉不同民族對自己、對彼此，以及對周遭世界的認知。對我來說，這些才是文化間瞭解的核心要件，這些才是激發人類行爲在不同社會裡有不同表現的主因，也是決定一個人是否幸福快樂的關鍵。

我們不需要行爲科學家花俏研究報告做出來的不明確研究成果，我們可以用一個一直沒有人使用，但隨手可得的素材來一探人類的情感世界，那就是文學，尤其是小說和詩集。有多少美國人知道，中國文學裡完全沒有像《白鯨記》(*Moby Dick*)或《老人與海》(*The Old Man and the Sea*)這一類小說，中國也沒有諸如《偉大的蓋司比》(*The Great Gatsby*)，《太陽依舊升起》(*The Sun Also Rises*)，或《笛爾公園》(*The Deere Park*)等第一人稱的小說？又有多少人知道，中國的小說很少有談論性或羅曼史的內容。即使有的話，也常常是以社會責任作爲故事的重點，而遮蓋個人對快樂的追求？此外，有多少人知道中國也有類似西方《格利佛遊記》(*Gulliver's Travels*)的小說，中國版故事裡的主角是與一位朋友和姊夫同遊。

這不只關係到異國情調問題而已。這些文學所表現的是對人、神

419 11. 參考更完整地以比較方法論做探討的論述，參見許烺光，1969b。

* 【譯註】印度傳統服飾叫Saris。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

及其他事物的觀感。很少美國人會注意到異國部份，大部份美國人的
成長過程清一色由西方文學陪伴，他們只知道亞哈船長(Captain Ahab) 418
或歐莫爾·肯特力(Elmer Gantry)的問題與掙扎，視希臘神阿基力斯
(Achilles)爲刀槍不入的英雄。在這種成長背景下，他們還會有什麼其
他不同的視野嗎？他們的作家、評論家或老師，也都相當習慣地把自
己的西方世界等同於全世界人類的狀況來看待。

美國如果是個封閉社會，她的公民也只一心遵循祖先腳步經營生活的話，會造就出如此單一視野的人民就一點也不奇怪。不過在這樣的基礎下，不可能建立起多元化的民主社會。所以我在前面第四個建議中說，要在課程中增加非西方文學的份量，並將之視爲一般課程與研究對象，一改只在黑人研究或亞洲研究課程中才教授黑人文學或日本文學的方式。我們應該在目前只教古典文學，如Homer (荷馬)、Herman, Melville, Hemingway (海明威)、Joyce的英國文學系裡，也教授其他國家的文學。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第二十三章

文化人類學家的文化問題†

420 馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski)自抵達新幾內亞的莫瑞司比港(Port Moresby)的那一刻起，便被當地的美景深深吸引住。

> 在這處處驚豔的熱帶叢林裡，我感受著一種欣喜的情緒。我們爬上峻峭的山坡…走到山頂上，居高臨下俯視叢林美麗的景緻…我騎著馬往下走，越過當地居民用籬笆圍起來的園圃，沿著小溪轉入溪谷的交叉處，那裡的野草將我騎在馬上的身驅完全淹沒…四周有幾處閃動的火光。紅色、紫色的火焰像彩帶一般一路攀爬上山坡；透過深藍色或青玉色的煙霧，山坡就像一顆光亮的黑色蛋白石一般反射出它的光芒，並且不時改變著顏色。火焰從我們面前的山坡一路擴散至溪谷，接著像要吞噬高大的野草叢般撲過去。那像颶風一般來勢洶洶的光和火一路直向我們衝來，而順勢吹起的強風將燃燒成半焦的碎片吹得半天高。在煙霧裡，鳥兒及蟋蟀成群飛奔而過。我逕自向前往火焰中走去。眞是不可思議的景緻—剎那間呈現在眼前的是以猛烈速度向我襲來的瘋狂大災難景象。(Malinowski 1967:11–12)[1]

---

438 † 本章原發表於1978年在洛杉磯舉行的美國人類學會(American Anthropological Association年會會長致詞講稿)，並於1979年出版於*American Anthropologist*, Vol. 81, No. 3, 1979, pp. 517–32)。

1. 在下文中，括弧裡的數字代表馬凌諾斯基日記裡的頁碼。所有其他參考資料則都先行呈現作者姓名。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

如此動人又精彩的文筆，在馬氏新幾內亞日記的第 298 頁中可以看到。(2) 日記中對當地的地理環境大多沒有什麼負面的記載，除了在開頭的章節中他說「這裡的極緻美景並沒有帶給我什麼強烈的感動」，此外他也覺得「在莫瑞司比港附近的景色相當沈悶」(p.13)。

馬凌諾斯基本身的文化問題

佛斯(Raywond Firth)在爲馬氏的日記撰寫之序文中說:「任何想要對這本日記冷嘲熱諷的人，我建議他先誠實地面對自己所寫的文章及想法後再做批評」(頁65)。我想佛斯要表達的重點非常清楚。不過，他這句話並不是針對那些基於科學目的，而以分析的角度來檢驗馬氏日記的人。

本文的目的有三：第一，我們從馬氏個人的田野感想中能學習到什麼？第二，從馬氏的年代直到今天，我們在自己的田野工作和瞭解人類多元化的生活方式上進步了多少？第三，綜合以上問題，我們是否能理出清楚的步驟來改善自己身爲田野工作者，以及指導與培育未來人類學家的職責？

馬氏個人的一些文化問題也許不盡然都會發生在其他田野工作者身上。像對性的癡迷，就不時在他的腦海及睡夢中困擾著他，甚至使他去追逐當地原住民的婦女（頁256）。馬氏日記的第二部分，時常出現他對一個女人E.R.M.的渴望。最後，馬氏在新幾內亞田野工作結束之後，與E.R.M.於1919年結婚。馬氏並不是唯一有性困擾的田野工作

---

2. 例如原文頁5–6, 8, 10, 13–14, 22, 25, 31–33, 35, 38, 40, 42, 46, 49, 52–53, 62, 64, 438
67, 71, 82, 85, 87–88, 93, 95, 97–98, 115–16, 125, 137, 140–41, 155, 170, 173, 226–29, 231–37, 247–48, 250, 256, 258, 260。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

者。[3] 不過他是唯一撰文詳細描述無文字社會性生活的人類學家(Malinowski 1929), 對此, 我們只能臆測也許馬氏的性驅力比其他人類學家要強。

另外, 馬氏患有慮病症(hypochondrial)。他時常因爲身體不適而苦惱, 並不時需要熱敷、灌腸, 或服用如甘汞和鹽、砒霜、奎尼丁、碘等藥物。不過我個人並不覺得這些因素和他的寫作有什麼直接關係。

馬氏還有種族優越感與文化優越感的問題, 這些意識在他那個年代是相當普遍的情形。儘管馬氏對當地基督教的傳教士也充滿敵視, 但他自認高於當地原住民的強烈種族與文化的優越感, 相當清楚而鮮明。他不避諱地直接稱呼當地原住民爲野蠻人(savages)、黑鬼(niggers)或小鬼(boys), 並且不只一次使用這些稱呼。我在馬氏日記中計算出他表達對當地人不同程度反感的言詞大約有69次, 從煩躁、發怒到憎惡都有。[4] 有一段文字如此描述:

> 我遞出半截煙草分給大家, 接著觀賞幾支舞蹈; 拍攝一些照片, 不過效果很糟。當時光線不足, 無法拍攝快照, 他們（原住民）又不好好地合作擺姿勢供我拍照…我一度對他們大發脾氣, 尤其是當他們在拿了我給的煙草之後就隨即離開的時候。我當時確實很想消滅掉這群畜生。（頁69; 劃底線部份爲原文之引用）

或者

438 3. 例如George Stocking, Jr.在寫馬氏日記書評時說:「更明確的說, 不少人類家在談話中向我指出個人的性慾的確是田野工作中相當折磨人的問題」(Stocking 1968: 193)。

4. 原文頁31, 35, 37, 48, 57–58, 62, 67, 69, 70–71, 85, 92, 111, 125, 130–31, 144–46, 154–56, 160, 162, 167, 173, 175, 178, 188, 191–92, 208, 214–16, 220–21, 225–28, 230–31, 233–34, 236, 238–40, 250, 253, 260–62, 264, 267–68, 271–73, 276, 279, 282–84, 286–87, 291。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 這些原住民讓我非常惱怒，尤其是Ginger，我眞想把他活活打死。（頁279）

馬氏在日記中並非沒有表達過對原住民的好感。(5) 不過就比例來說非常少，充其量只不過是他對所輕視的原住民有稍微正面的說詞而已。例如他在日記中寫到：「那個女人的表情愉悅，不像Kiriwina女人一臉淫邪的樣子」(p.225)。另外，在原住民對他的工作有實際利用價值時，他會表現出對他們的好感。例如：「有一回我到村子裡去收集資料。遇到一群非常聰明的人（原住民）。他們對我毫不隱瞞，沒有一句謊言」（頁33），或者，「和Tunouada的原住民談過話後，我馬上察覺到他們所提供的資料品質與其他人不一樣，是很不錯的一群人」（頁147）。

在馬氏的其他陳述中，有些是表面上看起來溫和，但經仔細檢驗 422
後看出是負面的表述：

> 早餐過後，Tomaya Lakwabulo用baloma語言談起一些有關死後世界的小故事。當我問他問題時，他短暫停頓了一下才回答，眼中並閃過一個不老實的眼神。他讓我想起Oliver Lodge爵士。（頁160；劃底線部份爲原文之引用）

Oliver Lodge爵士是一位晚年耽迷於探索靈魂世界的英國物理學家，馬氏對他毫無尊敬之意。

馬氏在日記中只有二次直接稱呼其中幾位田野報導人爲朋友的記錄（頁51, 153）。在馬氏另一本書《野蠻人的性生活》(*The Sexual Life of Savages*)，馬氏曾稱呼Tokulubakiki爲「我最好的朋友」，但是他的

---

5. 原文頁33, 35, 37, 45, 51, 58, 83, 142–43, 147, 153–54, 195, 220(「黑鬼們來了，並且很友善」), 225, 229–30, 235。 438

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日記中卻沒有對Tokulubakiki有任何特別描述(p. 291)。就馬氏表達反感與好感文字出現的頻率來看，並沒有足夠證據顯示馬氏曾經與當地任何一位原住民建立過眞正有感情的友誼。

第一，每當馬氏提起某某原住民時，都是沿用其他白人給的英國綽號來稱呼；例如：看門的(Janus)、六便士銀幣(Sixpence)、薑(Ginger)等。對其他大多數原住民，他則直接用「黑鬼」、「小鬼」和「野蠻人」稱呼。第二，他在日記中有不少次記錄與白人共進早餐、午餐、晚餐以及下午茶的文字，這些白人中包括新幾內亞政府官員與其妻子、傳教士、貿易商及其他官方人士，但是幾乎沒有提過曾經和當地原住民共同進食。[6]

第三，馬氏完全無法容忍當地住民與他有任何直接對等的互動：

> 有一回（馬氏當時正和一些田野報導人討論一個新房子的事），當我在說低俗笑話時，一個天殺的黑鬼(bloody nigger)居然提出不以爲然的意見，我當下非常惱怒並對他們破口大罵。我隨後雖然控制住自己的情緒，但是這個黑鬼居然膽敢以這樣的方式和我說話讓我十分火大。（頁272；劃底線部份爲原文之引用）

第四，馬氏有幾次被當地婦女的美貌吸引住，但他那高人一等的種族優越感隨即將他的慾望冷卻下來：

> 五點鐘我起程前往Kaulaka。走在我前面的是一個身材姣好的漂亮女孩。我看著她背部赤裸的肌膚，她的姿態與她的雙腿，這些在我們白人世界裡被隱藏起來的人體美讓我十分心醉。就連我的妻子，我都沒有機會像現在一樣，對面前這隻小動物長時間地

438 6. 原文頁9, 15, 17, 19–22, 26, 36, 43, 45, 47, 52, 58, 61, 71, 77, 82–83, 89–91, 96, 115, 167, 248–50, 262, 267–68。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

觀察她背部肌肉牽動的樣子。我一度爲自己不是野蠻人，所以無法佔有這個女孩而感到惋惜。(頁255)

相較之下，馬氏在日記中描述有幾次對白人婦女，包括他房東的妻子（頁165），興起情色意念和挑逗行爲。他從來不曾排除與她們發生性關係的可能性，只有一次以間接方式指稱其中一位托絲卡(Toska)爲「妓女」(頁297)。雖然馬氏對當地原住民沒有多少好感，但他卻不 423
實際地期待當地原住民對他有好感：

我給了Gomaya一些煙草；他又向我再乞討要多一點…對Vakuta毫無所知。Gomaya一張長得像狗一樣的臉，令我覺得好笑。他對我的感覺則是較功利且不帶感情的。(頁142–43；劃底線部分爲原文之引用)

馬氏對必須時常面對的「次等原住民」(〔inferior natives〕此爲馬氏用詞）的厭惡程度來看，我們可以瞭解他爲什麼在日記中用了這麼多篇幅書寫對大自然的驚嘆。將注意力轉移到非人事物上，是逃避自己厭惡的人際關係的方法之一。美國作家梭羅(Henry Daild Thoreau)在讚頌孤獨的眞諦時，也不免寄情於大自然的懷抱，如樹木、河川、山嶽、昆蟲及動物等。英國作家馬克·吐溫則是在激昂的情緒下說「我看人愈多，便愈喜歡狗！」

馬氏其他逃避的途徑還有西方文學與音樂。他有時會將自己整個沈浸在文學世界，如Shakespeare (莎士比亞)，Zola (左拉), Kipling, Conan Doyle, Jane Eyre, de Maupassant, Thackeray和Dumas的作品，或是像*Punch, Graphic, Life, Papuan Times*與*English Man*等類雜誌。他時常發現自己完全耽溺於小說中而無法自拔。所以他有時會自我控制不去讀那些他所謂的「垃圾」小說。至於音樂，馬氏則有好幾次受四周情景

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

影響而哼唱起來。

> 我散步至山腳下。山邊有如神話一般的景緻被一層玫瑰紅的暮色覆蓋著，一直到海邊沙灘上。突然，一陣憂鬱的情緒襲來，我脫口大聲唱出華格納歌劇「崔斯坦與依索德」(Tristan and Isolde)的主題旋律（頁52）。

或者：

> 在海岬後面有一團雲雨。我感受到一股奇妙的慾望希望能眞的來場大雨將我全身淋溼。於是我大聲狂吼出華格納的曲子。（頁230）

前面章節提過馬氏在聽到如"Prize Song", "Marche Militaire"以及"Rosenkavalier"等軍隊進行曲時，都會異常振奮。他甚至在一次單獨與當地住民們夜行時，因略感緊張與不自在，開始以華格納的旋律自編歌詞，唱"Kiss my ass"來「趕走」邪魔鬼怪（頁157）。馬氏的日記中只出現過一次表達對當地一種舞曲tselo的好感（頁37）。

角色、情感與文化*

在人類社會中，人與人是透過角色（實用性）與情感（感覺）來建立關係。雖然我的同僚提醒我說，人類學對角色與情感間的差異並沒有特別做區分，但我認爲它是人類存在本質裡非常重要的一部分。
424 它握有我們定義「生命意義」的秘密。我們所熟悉的角色有技術性與非技術性勞工、白領階級與藍領階級、牙醫、鑽石切割師、家管或政

* 【譯註】本節有幾段文字及引文曾出現於第11章。但其中一部份文字略有改變。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

客等。隨著社會複雜化，這些角色的分類也漸趨多元；伴隨角色多元化而來的便是角色間的壁壘分明。事實上，不同角色的多元區分正是社會複雜化的必然產物。舉例來說，今天每一位競選公職的候選人都有一群專門爲他撰稿、做公關、負責技術方面或跑腿工作的後援部隊協助競選。這與過去小鄉鎮政客競選的情形比較起來，簡直不可思議。超大型商業集團通常擁有非常多形形色色的人爲它效命，有時人數甚至比美國轄下的州政府有更多人員編制。

角色的分化是大型工業化社會無法避免的趨勢。爲了因應此一趨勢，愈來愈多法律被陸續制定以矇蔽群眾；腐敗與貪污變得愈來愈有創意，而官僚部門的生產力也漸漸亮起紅燈。

我們的角色種類雖然隨著複雜化工業社會的成長與發展而增加，但是我們的情感世界卻沒有因此而改變。我們依然與活在幾千年以前的祖先們一樣，有著相同的情感，如愛、恨、憤怒、絕望、毅力、希望、焦慮、寬容、忠誠、關懷、背叛等等。這就是爲什麼過時的科學書籍除了拿來當做科學史的一部分之外，對我們並沒有多大的實用價值，但是偉大的文學（如小說、詩集）與藝術（如繪畫與雕刻）則不然，甚至哲學與倫理學都不會因爲時間流逝而消失，因爲我們現代人仍舊經歷著和古人相同的喜悅與痛苦、忠誠與欺騙。我們雖然已無法接受古人粗糙的用具與曝露式的房舍和兩輪車，但古人與他們的孩子、父母、朋友、敵人、僱主、僱員、愛人與配偶曾發生過的問題及想要尋找的答案，我們現在都持續經歷著。

但是西方情感運作模式和其他文化（如中國、日本與美拉尼亞等）不同。西方人和其他人可能經驗相同的愛、恨與絕望，但是他們表達愛、恨與絕望的方式，以及導致他們去愛、恨與絕望的原因則相當不一樣。

我在其他文章曾經論述過幾種不同的情感模式，如中國人、印度

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人和歐美人，它們各自透過藝術形式及小說、戲劇等方式來表達（Hsu 1963, 1970, 1971b, 1975和本書第12章）。他們的掙扎、困惑以及想要尋找的答案，都是作者希望進一步探究其內心過程的範圍；從這裡再
425 加上文學的其他面向，可顯示出該社會成員與眾不同的情感運作模式與渴望。

馬氏的日記清楚顯示出他個人深受西方情感運作模式的影響，使得他與當地原住民完全背道而馳。這就是爲什麼他時常讓自己埋首於西方小說，甚至是那些他稱之爲「垃圾」的小說。日記中還常出現他「渴望文明」、「渴望文化」的陳述（頁150, 155, 214）。

總的來說，馬氏從來沒有把當地原住民當人看待，也完全不把他們視爲與他平等或值得信賴的同僚，更不用說成爲親密朋友或一同追求相同目標的情感伙伴。取而代之的是，因當地原住民對他詢問的問題提供不正確答案而產生厭煩與不悅。馬氏痛恨他們對他的要求如此漫不經心與未盡心合作，他也蔑視他們「殘忍」的習俗。

無可避免的一個結論是，馬氏從來不曾對當地原住民有過任何好感，因爲原住民從來不曾在他的夢境中佔有重要的份量——顯現出他深層意識中不可表露的部分（參照本書第13章；也就是佛洛依德所謂的前意識[preconscious]）。他的夢裡有自慰的同性戀（頁12）、Cracow（頁233）、他的女朋友N.S.與他在波蘭的母親（頁202）、他與二位跛腳的德國騎兵隊軍官的深厚友誼（頁203）、他的波蘭籍化學家朋友與其發明（頁70）、他與妻子T的婚姻與旅行（頁71），以及一位白人朋友C.R.（頁195）等等。唯一兩個好像與當地原住民有關的夢是：(1)「到新幾內亞做研究的可能性」（頁73）；(2)在如夢似幻中，E.R.M.（他在澳州的未婚妻）的身影清晰可見，但「在美夢中突然出現痲瘋病患的臉」（頁240）。

若說馬氏有任何正面的感受，我們必須要從他的田野工作去尋找。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以下這段摘錄毫無疑問的說明這一部份:

> 關於民族誌，我覺得這些原住族群的生活完全乏味而且沒有一點重要性；我與她／他們之間的差距，就像我和一隻狗之間的差距一樣遙遠。在散步時，我很認眞地思考，自己到底在這裡做什麼？針對收集與記錄資料這項需要，我對他們的生活與語言已有大概的了解與熟悉，只要能把這些「記錄」下來，即是一份有價值的資料。必須專注在我的志業上並做有意義與有目的的事。（頁167）(7)

讀到這裡，你可能會和我的一位同僚一樣問以下的問題：一個痛恨其研究族群的人類學家是否有可能瞭解該族群的行爲方式？反過來問，一個對其研究族群過分沈醉的人類學家是否可能會將該族群過度浪漫化？

的確，田野工作中是存在著過度情緒化的危險。不過我們在這裡談的不是什麼愛與恨的問題，而是馬氏無法以當地原住民的方式與他們產生關聯。誠如我的朋友舍瑞司特(Lee Sechrest)所說：他（指馬氏）無法以當地住民的角度看事情…看他們的活動、習俗及其他面向。於 426
是他只有繼續爲一個不可改變的事實失望下去，那就是這群原住民不是歐洲人（個人通訊）。

無法以當地人的方式與他們建立關係，可能會影響觀察者對被觀察者的認知。這項假設在史丹福大學心理學家羅森漢(D. L. Rosenhan)主持的一項實驗得到證實：

八位心智健全的人得到許可秘密進入十二座分布在美國東西岸的

---

7. 類似的想法模式在他的日記裡出現過不少次，例如原文頁227，229，277，278，291。〔譯註：本段引文曾出現於本書第11章。〕 438

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

醫院中扮演假病患。這些被選定的醫院裡，有老舊破爛的、也有人員配備齊全的新醫療研究中心。所有醫院中只有一所由聯邦政府、州政府或大學基金資助。八位假病患中有一位是二十多歲的心理系學生，其他七位分別是較年長且有「專業背景」的人士：三位心理學家、一位小兒科醫師、一位精神科醫師、一位畫家和一位家庭主婦。除了陳述有幻覺症狀以取得入院許可之外，他們使用捏造的姓名與職業以避免身分曝光，其他如個人生平歷史等資料則不做更改。進入院區內接受監護後，每一位假病患隨即「停止模倣任何異常症狀」(Rosenhan 1973:251)。

儘管這些假病患在監護期間表現正常，這十二所醫院中有十一所對他們的診斷報告皆認定爲「精神分裂病患」(schizophrenic)。有一所醫院給的診斷書還註明其爲「躁型憂鬱症」(manic depressive)。這些包括精神科醫師在內的醫療人員因長期置身於精神病的工作環境裡，受到一些預先期待的心理左右，使他們無法分辨出眞假病患(Rosenhan 1973:250—58)。[8]

我們目前的進展如何？如何改善未來的工作？

一位進入田野工作的人類學家如果認爲自己在種族與文化上優於被研究對象，我們能不去懷疑這位人類學家對該研究對象的生活方式

---

438 8. 羅森漢(Rosenhan)的實驗結驗果讓我想起另一位心理學家聖扶(Nevitt Sanford)說的話：「學術界同僚進入行政部門後便開始說謊」(1975)。羅森漢的實驗結果出版後有不少文章對之批評。總共有四篇文章加上一篇羅森漢在一個研討會中發表的反駁刊登在1975年的*Journal of Abnormal Psychology*(參考Crown, Milton, Spitzer, Weiner與Rosenhan在參考書籍中引證，還有Robins 1975)。不過我們在這裡主要關心的論點是先入爲主的觀念與被環境扭曲的期待與認知。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

會有扭曲理解的可能性嗎？當然會！我們已不再處於馬氏當年在田野時的殖民時期。除了少數如納米比亞(Namibia)和香港等殖民地之外*，大部份被殖民國家現今都已成爲獨立國家。我們政府現在已與奈及利亞和斯里蘭卡等國家建立外交關係，在這樣的前提下，我們不能隨便地再稱呼他們的人民爲「黑鬼」、「野蠻人」或「小鬼」。不過先入爲主的偏見不會這麼容易消失殆盡，靠著科技發展的優越成就，西方的種族與文化優越感仍有死灰復燃的條件。

純粹的種族中心主義相對於中性的種族中心主義 427

種族中心主義或民族優越感並不是西方人特有的現象。西方與其他族群如納瓦和族印地安人(Navajo)、提寇匹亞人(Tikopia)和中國人之間的不同，在於純粹種族中心主義與中性種族中心主義的差別。

就文化層面來看，我認爲純粹種族中心主義所代表的重要性和生物世界裡脊椎骨所代表的重要性可相提並論。人類學應在這方面多做瞭解。

純粹種族中心主義與中性種族中心主義的共同傾向是「著眼本我族群的正統性而否定其他異己」(Kroeber 1948:266)。中性種族中心主義的不同在於它無爲而治的態度，對於被其視爲劣等或錯誤的事物，它採取放任方式，沒有要改變它的想法。在人類歷史中，軍事侵略時有所聞。不過只有純粹種族中心主義的人才會要求所有人放棄他們原有的信仰，轉而信奉其唯一的眞理。這說明了爲什麼世界上所有傳教士或傳教運動都由西方發起，第二才是阿拉伯裔。反觀中國在漢、唐、明帝國全盛時期，都還不曾下達命令要將儒家思想或其他

* 【譯註】香港已於1997年回歸成爲中國的一個特別行政區。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中國信仰與倫理傳播到各處，也沒有任何一個中國人接受到傳播的使命。

由文獻上來看，中國與西方完全相反。西元730年，一位西藏國王和他的女婿向唐朝皇帝求教中國的古籍與歷史。但這項請求被拒絕了。當西藏王再次提出要求而被第二次拒絕後，他於王妃死後發兵四十萬攻打唐朝。同樣是在唐朝的時候，大約有三千多位中國佛僧分批徒步前往印度。其目的不是爲了傳播孔子或其他中國聖賢的智慧，而是爲學習佛祖的教導並取得眞經帶回中國。

純粹種族中心主義與中性種族中心主義在心理層面的鮮明差異，表現在前者的富侵略性與後者的欠缺侵略性傾向，這個現象形成一個解不開的謎留待探索。西元九世紀時，有一位名叫Ibn-Wahab的阿拉伯旅行者，從波撒哈(Bossarh)出發經過印度一路跋涉到達中國。承蒙中國皇帝召見，於是他前往覲見並與皇帝長談。言談間皇帝拿出收藏有先知們肖像的小盒子給他看，阿拉伯人一看到這些肖像後隨即朝他們低聲祝禱。他向皇帝說明自己認得這些先知的原由，並指向其中一位先知說:「這是乘坐方舟的挪亞；他在上帝用洪水淹沒大地時與萬物乘坐方舟而獲救。」聽完阿拉伯人的話，皇帝回答說:

> 428 誠如你所說，他是挪亞沒有錯，但是整個大地並沒有如你所說的完全被洪水淹沒。洪水只淹沒大地的一部分，並沒有到達我的國家。你所承襲的傳統在你的國度裡是正確的，但在我們中國、印度、es-Sind及其他國度裡則不存在。我們祖先留傳下來的傳說，也和你們的大不相同。我必須說，如果大地眞如你所相信的被洪水整個淹沒，這樣一件非比尋常事件所帶來的恐懼，應該會使各國人民一代傳一代將此傳說留傳給子孫。(Frazer 1919:I, 215—16)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這裡所要討論的重點並非這位阿拉伯人無法說服中國皇帝的問題。我要提出的二點是：(1)中國統治者拒絕採納西方洪水神話爲普世性的傳說，但同時並不懷疑該神話對西方的眞確性。(2)中國統治者沒有接著主張自己的神話傳統放諸四海而皆準。

變遷的內外在動力

我不知道西方的純粹種族中心主義與傳教運動到底起源自何處。我使用的優勢親屬關係鍵（Dominant Kinship Dyad，參見本書第十四章）是設計來探討生活方式開始形成後，這個生活方式會不會繼續擴散發展並一代傳一代。但是我認爲純粹種族中心主義與促銷宗教行爲(proselytization)所以會成爲西方特色的原因，和資本主義與自由企業會在歐洲萌芽的原因相同。傳教運動其實和自由企業的精神表現一樣，只不過是將它應用在宗教領域罷了。商人尋找更大更好的市場或原料，爲的是和其他商人競爭。傳教士像宗教企業家一般，希望贏得更多靈魂建造更大的教堂，以使其他同行相形見絀。

有一項證據支持上述論點，早在基督教出現之前，西方人即已開始使用軍事力量推廣其信仰。人類學家同時也是丹麥與希臘貴族的彼德王子(Prince Peter)描述亞歷山大大帝（西元前356—323年）在印度河(Indus)西岸戰敗後撤退的情形：

> 雖然無法理解環繞在他四周異國的一切，但亞歷山大仍然堅持自己的看法。經歷從畢斯(Beas)撤退的痛苦經驗並橫跨可怕的Gedrosia (Baluchistan沙漠)，當他抵達蘇薩(Susa)時，舉辦了一個一萬人大婚禮，讓他的隨從迎娶伊朗少女。之後到歐畢司(Opis)與參索婆塔彌亞(Mesopotamia)，然後提早結束行程。在前往巴比倫(Babylon)路上，他辦了一個超大型餐宴，所有賓客加入酒宴，共

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

飲「愛之杯」歡慶全人類的統一和宇宙的和諧(amonia)。(Peter 1965:7; 劃底線部分爲原文之引用)

過去幾世紀的記載中，哪一位非西方侵略者做過類似亞歷山大的行爲，或者達到類似亞歷山大所期望達到的願望？

429 在西方衝擊下，我們今天隨處可見原本探討社會與文化變遷的人類學家探討各類議題，如西方工業化方式、民主思想、共產思想或者是基督教思想。馬氏在他的日記中寫道:「一個社會習俗的改變一定與該社會和異文化接觸的經驗有關」(頁37)。但有一點在人類學文獻並沒有清楚交待，到底這些變遷是社會本身內部產生（內在的變遷動力），或是外來壓力（外在的變遷動力）造成(Hsu 1961:400−56)。就這點來說，西方社會與文化整體有持續不斷的內在變遷動力，其中又以北歐與美國最爲明顯。相較之下，其他地方（如中國、日本及印度）的內在變遷動力則從來沒有產生太大作用。對後者來說，主要的變遷動力來自與其他社會接觸後產生的壓力。

瞭解上述論點後，我們可以知道，不論是猶太教、伊斯蘭教或基督教，一神論信仰並不是造成內在變遷動力與宣教行爲的原因。具有強烈內在變遷動力的文化與社會，無可避免地一定會成爲擴張主義者，而宗教推廣只不過是它擴張傾向的一個管道而已。

相對於西方基督教，伊斯蘭教的宗教擴張歷史也不可忽視。阿拉伯人在穆罕默德及其子嗣強有力的領導下，拓展政府勢力與宗教勢力；教徒Ibn Fadhln甚至曾一度遠征北歐，向斯堪的那維亞人(Scandinavians)與北歐海盜後裔(Vikings)的「原始」祖先們傳教。但是因爲他們的生活習慣太過不潔，使得Fadhln說他們像「煙灰缸裡的煙屁股」(Coon 1948: 410−26)。但是隨著阿拉伯人政治與軍事勢力逐漸衰退，它對外擴張宗教的興趣也隨之遞減。阿拉伯人和中國人、印度人一樣，在西非或其

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

他國家都可以成爲出色的商人，不過回到自己國家後，大多數人則不再保有其原本富冒險進取的精神。其他像義大利、英國、德國、荷蘭、美國，甚至葡萄牙、西班牙與北歐等國家的人則不然，他們繼續在傳教工作上不遺餘力，儘管他們國家早已喪失對某些地方的殖民權，但他們仍透過草根性的志願義工或其他官方形式去擴展其宗教信仰。

人類學家需要認識自己的文化

伴隨純粹種族中心主義的副產品，爲世界上許多社會與文化帶來災難，同時也帶來助益。以中國實行十世紀之久的纏足傳統爲例，因爲欠缺內在的改變動力，在這麼漫長的纏足歷史中，只有三位中國文官曾經發出薄弱的聲音反對這項傳統。直到西方傳教士進入中國後，
這項傳統終於被迫廢止。純粹種族中心主義還帶來以下各種普及：如 430
西方公共衛生標準、西方通識教育觀念、西方民主主義與社會主義思想、西方兩性平等運動及個人自由等。正因爲這種西方式的生活形態，我們才有人類學這門學科與美國人類學會的存在，讓我們獲得贊助能夠定期聚會，並增進彼此對人類的瞭解。

如果說基督教長期鎮壓異端的歷史代表西方生活最糟糕的一面，那麼它出色的一面則是持續積極向世界擴展宗教及其他領域的企圖心。歐洲之外的其他地方並沒有類似的宗教鎮壓事件（除了印度在葡萄牙殖民期間的Goa），因此全世界的基督教傳教士幾乎清一色是白人。

在這裡，我們有充分資料顯示，馬凌諾斯基和在他之前與之後的人類學者一樣，都沒有將宗教理論化納入考慮。同樣的缺失也發生在1953 年版的《今日人類學》(*Anthropology Today*，Kroeber主編，副標題是*An Encyclopedic Inventory*)，與1968年版的《國際社會科學百科全書》(*International Encyclopedia of the Social Science*，還有同一期的下

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

列文章: Argyle 421–28, Bellah 407–414, Dittes 414–21, Vallien 444–52, Wilson 428–37, Yalman 521–28)。於是, 在一般〔人類學〕導論性文章(例如Ember & Ember 1973:424)與討論宗教的書籍裡(如Wallace 1966:88–101), 對於純正一神論宗教與其他在神祇與鬼魂間, 信奉一個最高神靈統治的教派間的不同, 也沒有交待清楚。

馬氏與其人類學同僚爲什麼會忽略這麼明顯呈現在面前的事實呢? 和其他世界宗教模式相比, 西方宗教擴張模式其實是西方在宗教上純粹種族中心主義的一大特色。我在這裡大膽地提出兩個互相關連的推測。

成長於一個相信一神論並視宗教擴張爲文化本質的人類學家, 可能會將自己承襲的背景特色視爲自然定律。加上他們的純粹種族中心主義, 大部份西方人類學者在骨子裡大概都認爲, 總有一天這個世界將看到他所看到的曙光。這是這個圖象的一面。

在另外一面, 大部份人類學家稍微接觸過非西方式的生活形態後, 在意識或無意識之間, 對那些西方社會非常「優越」的特色, 諸如歷史上的宗教擴張、十字軍東征, 以及殖民主義的霸道和奴役全世界半數以上人類的奴隸制等記錄, 有時候必然會有矛盾的感覺。西方人類學家沒有將他們對異國原住民生活方式的分析, 拿來研究自己文化, 其原因是不是這個矛盾所造成?

431 西方人這項不足雖然在科學上無法辯解, 但卻可以理解。透過嚴謹觀察與詳細的文字記錄, 我們可以對所研究的社會文化中各個角色有所瞭解: 我們可以記錄控制嬰兒尿布的方法, 或計算比較個人與其母親互動的次數多還是與父親互動的次數多。但是在我們沒有對自己的文化有客觀瞭解前, 我們如何能夠瞭解他人的情感需求與感受? 精神科醫師在能夠開始診斷病人之前, 不是也要接受長期的自我解析嗎? 馬氏在他的日記裡, 對當地原住民有以下抱怨: 「他們給的資料模糊不

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

清，在敘述過程中又注意力不集中，一昧推託」(頁146)，或「這些傢伙回答我的問題時表現一副很不情願的樣子眞令人不悅」(頁227)。有沒有可能因爲田野工作者所問的問題並不爲當地住民所關心，所以才會出現報導人回答問題時「注意力不集中」的情形？

更進一步地，當馬氏抱怨田野報導人「模糊」、「不情願」或不合作時，他有沒有想過（可能從來都沒有）如果換個角度，當英國或波蘭原住民被一位異國詢問者問及家庭糾紛、性生活方式、財物處理或社會禁忌等問題時，也可能會有「模糊」與「不情願」的現象嗎？

1949年，當一位美國人類學家在中國大陸做田野調查時，共產黨佔領了他所在的地區。他的工作因而停止，並被趕出該地區，田野記錄也被全數沒收。他在回覆其基金會與同僚的報告中，嚴厲抨擊中國新領導政府對科學的無知愚昧。我要問：這位先生是否知道，美國內戰時對兩黨或者參與第二次世界大戰國家的敵對，在類似情況下，若在境內發現外國人時會對科學表現出多少尊重？他可曾回想過在沒有戰爭情況下，美國官方如何「尊重」亞洲或非洲調查員在境內爲科學目的而進行的工作？

我們已無法再向馬凌諾斯基直接詢問任何問題。但我們可以問問自己，有多少次陷在和馬氏相同的田野困境中，那時自己如何解決？

9. 我最後還是完成了這項研究，並寫了一份兩百八十頁標題爲「英國人的妻子」(The English Wife)的初稿，不過它從來沒有被發表過。看過初稿的幾家英國出版商都不願意出版。他們認爲我所寫英國男人對其妻子的部分太負面，因此認定與事實不符。曾經有一家頗具規模的美國出版商有意出版。不過它的主編對我說「這本書是關於英國人的，然後你又是個中國人，那美國的部分要怎麼搭配？」在沒有徵求我同意前，他提出以下解決方案：找一位知名的美國人類學家（白人）爲這本書寫「導論」，因爲加入一位美國成員較能爲美國讀者所接受。接下來我就因爲忙於其他的計劃而將之停擺。 438

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

我從倫敦政經學院結束研究所課程後，在英國進行過家庭生活的研究，所以我知道英國人回答問題的「模糊」與「不情願」。[9] 我也知道美國公司對研究者如何「不情願」的態度。當我的律師女婿伯勒爾博士(Richard Balzer)欲從事一項美國藍領階級工人生活的研究時，被美國五十幾家大公司拒絕，最後終於獲得 Western 電力公司的首肯得以進行研究。1973 年他在麻州North Andover的Merrimack Valley Works，以參與觀察員的身分在生產裝配線上工作了五個月。在開始田野工作之前，
432 他還和工廠經理簽定一份同意書；其中有一項條款是「本公司有權在資料出版之前閱覽所有內容，並提供建議修改任何因誤解而產生的言論…」(Balzer 1976:3)。

在中國雲南省西南部地方，我也曾經歷過不少當地西城人的「模糊」答案，以及對於討論我十分有興趣話題的「不情願」態度，還有其他不合作行爲。有個不愉快的經驗是，有一回我向地方鄉公所要求複印人口普查資料，結果辦事員第二天就來向我要回資料，原因是有上級長官改變主意決定不外借，所以我只得到全部十個區域當中一個區的數據資料(Hsu 1971a:110−13)。

儘管我對西城人也有感到厭煩的時候，但我對他們不會像馬氏對其研究的南海島民那般嫌惡。這可能是由於一個簡單的因素：因爲我和西城人同是中國人；因此儘管我是西城人所謂的「下河人」，意指略比當地雲南人稍微優越的外地人，也沒有造成太大的影響。我想當初馬氏如果是做英國人或波蘭人研究，他絕不會對所有英國人或所有波蘭人都反感。相反地，他會視他們爲單獨的個體，選擇性地各別應對。

這裡還有其他原因說明爲什麼馬氏不會將白人視爲一整個群體來看待。當他仇恨、討厭、輕視那些曾「騷擾」過他的白人，將之稱爲「惡棍」時，他很明顯地喜歡與這些人爲伍，生活方式上與他們類似，也有相同的文學與音樂喜好。另外，在馬氏的日記裡，有多次與其白

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人朋友討論當地原住民的記錄，卻從來沒有他和當地原住民討論他的白人朋友的記錄。如果他在英國人或波蘭人之間做田野工作，他就會有很多機會與一些英國人或波蘭人討論另一些英國人或波蘭人。這個情形到底對馬氏的田野研究造成多深遠的影響？對於這點，我不知道。不過這是一個值得探究的方法論問題。

我深信有系統地研究自己的文化，是一個人類學家的首要訓練。[10]每一個人類學博士班研究生都應該有這樣的訓練，或者可以將此訓練制定爲其第一次深入的田野經驗。有了這樣的訓練，再進入異國田野的人類學家接下來要問自己：在我的報導人中，有沒有我眞正視爲朋友，在情感上平等互動一如我在家鄉的眞正朋友一般？

比較研究的需要

這裡有其他理由說明爲什麼有必要讓人類學家對自己的文化有系
統性的瞭解。不管人類學家研究哪一個社會（或村落），他都不免會 433
以自己的社會文化背景做某種程度的比較。他一定會以自己的文化濾鏡來看其他的行爲方式、想法與感覺。許多人類學家有時候爲了表達自己的論點，不得已將「原始」習俗與「自己的」習俗（它可以是法國、美國、英國、匈牙利任何一個西方世界或者其他）做比較與對照。我在其他文章曾列舉一些研究「原始」社會的作品爲例(Hsu 1969b: 53)。

這種隨意的比較法(offhand comparisons)可以做爲教學或闡明艱深論點的策略。不過這樣的比較通常不夠完善，因爲「自己」文化的部份資料並未經過有系統的研究，並且常常被抽離其社會文化脈絡。更

10. Milton Singer也表示相同的看法，但爲了不太一樣的理由(Singer 1967:8)。 438

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

重要的是，透過人類學家本身的行動、思考與感覺的濾光鏡所做出的模糊比較，可能會造成更離譜的誤解。

舉一個例子，傅利曼(Maurice Freedman)認爲中國人對祖先的態度不像一些西非社會那樣充滿畏懼，因爲在世的中國人對祖先的遷移放逐並不在意(Freedman 1966:143—54; 1967:90—102)。武雅士*(Arthur Wolf)不贊同傅利曼的說法，並提出一個「更簡單的解釋」:「中國的祖先不被認爲具有特殊能力，所以不被人們所畏懼」(Wolf 1974:168)。我看不出武雅士的解釋怎麼樣比較簡單，但是我認爲兩者的著眼點都太廣，他們透過西方文化濾光鏡作詮釋，並沒有和中國文化思維一起脈動。

中國文化的基本原理是父傳子、子傳孫的傳宗接代方式。父親理所當然地將財產留給兒子，並有義務監督他的孩子們順利成家立業。相對的，兒子有責任取悅父母，並照料其生前死後的生活。就社會的角度來說，父子分享彼此的社會地位與資源更被視爲理所當然。「頭三十年，子以父爲貴；第二個三十年，父以子爲貴。」換句話說，當兒子小的時候，父親的威望可以爲兒子奠定社會地位，兒子長大後就反過來。在帝王時代，一個人在官位的優秀表現，父母會被敕封很高的榮譽，長子也可以不必通過官方考試而獲得某些名位。[11] 因爲這種父子一體的關係，中國人根本不必害怕祖先會加害他。父子的相互維繫在中國文化被視爲理所當然，因此絲毫沒有彼此加害的必要(Hsu 1971a:8—9, 240—41; 1963:4)。1942年，一場霍亂的傳染使「西城」八百位居民在一個月內死了二百人，地方上的人於是四處膜拜祈求各方神祇與鬼魂，包括耶穌、穆罕默德、門神，在一連串爲期數日的公開儀式中，

* 【譯註】Arthur Wolf爲史丹佛大學人類學教授，長期研究台灣與中國社會與文化。武雅士爲其慣用的中文名字。

11. 這個用法的正式中文名稱是「庇蔭」(yin)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

有祈禱、供奉牲禮、獻祭與驅邪儀式等；但是沒有一項針對過世的祖先們，因爲祖先不會引起這些災難來加害子孫(Hsu 1952)。[12] 434

一個文化教導鼓勵其年輕人要有個人色彩、不靠父母而獨立，父母親的名望與財富被認爲是子女要突破的障礙，另外父子間的競爭、戀母情結和代溝，被視爲是一定會發生的現象，傅利曼和武雅士在這樣的文化背景裡成長，因此看到赤裸的權力爭鬥時，就很自然的視其爲中國文化的重要部分。[13] 我可以很容易地再舉其他例子來證明這種相同錯誤。

避免人類學家以自己內化的文化濾鏡來詮釋異國文化的方法，是採用明確有系統的比較法。有了清楚明確的比較方法記錄，學生至少會記錄自己，以便其他人對他做客觀評估。提昇我們工作品質的第一步，是有意識且清楚地將所研究的社會文化與自己的社會文化做系統性的比較。

第二個同樣重要的原因可以說明，爲什麼有必要在民族誌做至少兩個以上社會的比較。除非我們盡量減少用量化方式探討人類行爲，而改以質化方式，人類事務的比較才會顯得有意義。這裡沒有任何簡單又精確的計量方式可以讓我們掌握其絕對值。試問：我們對獨裁主義要如何測量？手足間的鬥爭呢？要多少次打鬥或爭吵或法律告訴，才算是鬥爭？以上算是較容易判斷的，其他像信仰與偏見等問題又該如何衡量呢？

有了系統化的比較後，我們才能舉例說，X社會的政治壓迫似乎比Y社會嚴重，因爲逃避主義(escapism)在X社會較盛行；或者說A族群似乎比B族群有生產力，因爲前者的失業率較低等等。眞正讓學生

12. 當然有痛恨自己父親的中國人，但是他們不會整個否認中國社會的孝道精神，就像白人優越主義不可能全盤否定美國社會的自由與平等原則。 438

13.雖然傅利曼是英國人，而武雅士是美國人，但兩者文化根源間的差異很小。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

們比較西方世界與非西方世界的宗教迫害情形後，我們才可能對不同文化模式的宗教差異有較清楚且科學化的瞭解，而不是只有教科書導論裡的籠統敘述，如「宗教迫害是全世界都有的現象」或「宗教的重要功能在於發揚與保存文化價值」。

國民性格研究的重要性

不久前，我和一位同是人類學家的朋友聊天談到國民性格研究。
435 還未進入到討論其優缺點之前，他便直截了當的說「那已經過時了。現在沒有人做這種研究了。」

這位朋友的反應是佛洛姆(Erich Fromm)「市場性格」的典型表現。這種性格的基本特色是「提供消費者所要的東西」。政客們爲了生存而必須熟練運用這種藝術。如果我們無法脫離這種心理，會不會對我們學科的未來發展有害？在一個由商業、工業與政治發號司令的社會，學者獨有且特殊而正當的終身職制度，使我們免受市場波動的影響。我們要發揚這項殊榮背後的道德基礎，還是要像一句中國諺語所說的「掛羊頭賣狗肉」？

我並非建議大家盲目地從事某些研究，即使那些研究將帶領我們進入死胡同。國民性格研究並不是一個死胡同研究，它只是沒有在人類學家間贏得多數人的喜愛。人類學的一項基本貢獻是嘗試將我們研究的田野視爲一個整體。* 研究一個規模不大且與世隔絕的提寇皮亞族部落，只要稍微對該部落的生活方式有大略的全盤瞭解，大概就足以讓人類學家對該部落進行全面的討論。但是如果研究的是一個大型社會裡的社區，尤其是一個有幾千個社區的有文字社會，我們有可能只

* 【譯註】此處意指人類學家主張的全貌觀(holistic perspective)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

瞭解其中一、二個社區就夠了嗎？不管個人喜歡與否，不論是否實際去過印度、日本或印尼，人類學家都有可能被要求講授如印度文化、日本家庭或印尼政治制度等課題。不管是爲科學或是其他實用的理由，有時候他也會被要求就這些社會的整體問題發表意見。

現在對國民性格研究有新的迫切需要。不只因爲大多數被殖民國家現今都已成爲獨立國家，在西方平等與自由思潮的影響下，許多社會裡的少數民族也渴望尋求獨立以抹去身上少數民族的標籤。另外還有逐漸成長的族群研究也是這項需要的表現。我們還能繼續只研究馬來西亞或巴西的一個小村莊，而不考慮其國家領導人或政府官員的因素嗎？我們還能繼續閉著眼睛看待各地的少數族群，如法國的布里頓人(Bretons)、北愛爾蘭的天主教徒、西班牙的巴斯克人(Basques)和印度的納卡人(Nagas)爭取獨立的不同方式，以及其政府各自的因應措施嗎？這些問題都無法由婚禮習俗或單一部落年齡層傳統的描述中得到答案；描述阿羅族人(Alorese)母親不顧自己孩子的行爲無法讓我們知道在葡萄牙屬帝艾島(Timor)的政治與社會掙扎，敘述歐文布都人(Ovimbundu)祖先祭儀的文學也無法告訴我們在〔柬埔寨的〕安哥拉(Angola)逐漸形成的社會主義。

重新檢視親屬關係的必要性

觀察今日世界的發展，我可以預見國民性格研究將在未來的人類學研究領域中扮演愈來愈重要的角色。我認爲在一般導論或探討社會組織的書籍中，佔大篇幅討論的交表婚(cross-cousin marriage)與平表婚(parallel-cousin marriage),* 以及討論克羅型(Crow)、歐瑪哈型(Oma- 436

* 【譯註】交表婚與平表婚爲親屬人類學家在探討婚姻優先對象時的重點之一。交

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

ha)、夏威夷型(Hawaii)或其他親屬稱謂體系的研究，都應該歸爲文化研究中的古生物學。† 這些都是人類學研究的傳統主題。但至目前爲止，我還未見到任何這些範疇外的觀察告訴我，從母居、母系社會的人和從父居、父系社會的人在行爲表現上有何明顯差異，除了馬凌諾斯基在新幾內亞群島提出修正版的戀母情結之外。

家族關係在社會與文化的發展中所代表的重要性不可否認。幾乎所有人都是在這層關係裡開始他們的生命，也在這裡度過早期生命的數個年頭（不過有例外），人類情感模式的確立也由此開始。但是如果我們仍繼續自限於傳統人類學的框架，如親屬、居住法則、優先婚制(marriage preferences)及嗣系制度等，我們將無法得知家族關係之所以重要的秘密。當然我們也可以玩些複雜的數學遊戲來分析它，但是這樣的玩法是否可以告訴我們親屬關係與國家主義的形成、都市化的發展、工業化、基督教、伊斯蘭教、社會主義、民主主義，甚至貧窮文化間有什麼關連？我們是不是應該放棄數字遊戲，採用其他比較有建設性的概念與分類，一如今日的生物人類學家／體質人類學家已不再做頭骨與鼻樑等人體測量，而轉向做基因與血液的類緣分析呢？

後記：個人的評述

某些讀者可能會認爲我對馬凌諾斯基太過嚴苛，我希望在這裡清楚地告訴讀者，儘管我只有幸和馬氏相處一個學年的時間(1937–

表婚指該社會規定一個人(以男孩子爲例)以雙親異性同胞(即姑媽或舅舅)的女兒爲優先婚配的對象。平表婚則指以雙親同性同胞(即叔伯或姨媽)的女兒爲優先結婚對象的婚姻制度。

†【譯註】此處所列舉的各種親屬稱謂爲人類學家對親屬稱謂的主要分類，作者意指這些研究已經屬於過時的研究課題。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1938)，但是我從他身上所得到的知識啓發與個人指導，要比我從大學研究所的任何一位老師來得多。

這段期間許多難忘經驗中，有一項特別讓我印象深刻。我通常會先寫一篇初稿，馬凌諾斯基會邀我將初稿帶到他家裡給他看。在書房裡，他躺在凌亂的沙發床上，一條睡褲纏繞在他的頭上蓋住眼睛。我坐在不遠桌旁的椅子上，大聲將草稿一段段唸給他聽。他一聽到有瑕疵處，就會發問並提出反證，他的反證通常都會讓我信服他的論點比較好。

有一次，我連續讀了好幾段，他都沒有提出任何意見。我懷疑他睡著了，所以就故意插進兩句與主題無關的句子，結果他馬上叫出來：
「你說什麼？這和本文主題有什麼關係？」從那次之後，我知道他從 437
來沒有遺漏過我說的任何一個字。

有時候我不同意他所提的反對意見。這時候，他會愼重地考慮我的想法，最後若證明我的意見值得稱許，他會溫和優雅地說「是的，藍瓜(Lang Gwa)，你是對的」。「藍瓜」是他能發出最接近我中文名字「烺光」(Lang Kwang)的發音。他覺得我不應該用像Francis這樣的名字，所以堅持要用我的中文本名稱呼我。

在這樣一對一的方式中，他教導我田野觀察中實地記錄的重要。我當時正進行家鄉中國北部一個村莊的祭祖儀式研究。我對他說，許多中國人對他們祖先的靈魂朝聖「就好像這些靈魂眞的存在一般」。馬凌諾斯基問我：「你如何知道，又如何用事實來證明你所說的？」在他提出這問題前，我一直都認爲這個說法不辯自明。在他的追問下，我最後在田野筆記裡找出能滿足他問題的實證。其中的一件是：當他們供奉米飯與水酒時，中國人將杯碗放在供桌邊緣，一如兒子端飯酒給在世的父母食用一般。

自從馬氏日記問世後，一些人就在質疑它出版的適當性。當我第

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一次從書評中知道這部作品，書評裡強調它的性慾部分，使我也不免揣測，馬氏是不是會同意這部作品的出版。

在完整讀完他的日記後，我現在覺得這位偉大老師不會介意這部日記的出版。馬凌諾斯基是個愛恨分明、有堅定想法的人。這本日記也許是他個人宣洩其種族中心主義的產物。身爲波蘭與英國人的後裔，他無法壓抑其本位意識；但身爲一個科學家，他沒有歪曲事實，反而完整地保留了他的田野資料。[14] 馬氏如果現在還活著，我想他會很高興知道，他的日記有可能使我們在知識上向前跨進一大步。

前輩傳後輩，如此的傳承累積才能使長江後浪推前浪，青出於藍而勝於藍。而在這個傳遞過程中，重要的是仔細、審愼的分析優缺點。

由於人類學習的怠慢或拒絕從前人的錯誤記取教訓，現在的世界呈現一幅悲觀景象。我們如果不潛心由前人經驗中學習教訓，人類學的未來將黯然失色。

附　　記

誌謝。非常感謝Donald T. Campbell, Klaus F. Koch, Lee Sechrest, Joseph C. Berland及Robert Textor審閱這份初稿，並給予我很多有價值的意見，使這本書更加完善。

---

438 14. 史達肯(George Stocking)在馬氏日記的書評裡有類似的論點(Stocking 1968)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

參考書目

Abegglen, James C.

1958 *The Japanese Factory*. Glencoe, III.: Free Press.

Abel, T.M., and F.L.K. Hsu

1949 "Some Aspects of Personality as Revealed by the Rorschach Test." *Journal of Projective Techniques* 13(5):1–16.

Adams, Charles J.

1965 "Islam." In a *Reader's Guide to the Great Religions*, Ch. VIII. New York: Free Press.

Africa

1955 8(4) "A special issue of the journal containing articles on witchcraft culture change" by E.E. Evans-Pritchard, G. St. J. Ordre-Browne, F. Melland, and A.I. Richards.

Alexander, Franz

1952 "Development of the Fundamental Concepts of Psychoanalysis." In *Dynamic Psychiatry*, F.Alexander and H. Ross, eds. Chicago: University of Chicago Press, 3–34.

Anonymous

1966 *My Secret Life*. New York: Grove Press.

Argyle, Michael

1968 Religious Observance. *International Encyclopedia of the Social ʃciences* 15:421–28.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Bales, Robert F.

1950 *Interaction Process Analysis: A Method for the Study of Small Groups.* Cambridge, Mass.: Addison-Wesley.

1955 "The Equilibrium Problem in Small Groups." In Talcott Parsons, Robert F. Bales, and E.A. Shils, Working Papers. Glencoe, III.: Free Press.

Balzer, Richard

1976 *Clockwork: Life in and Outside an American Factory.* New York: Doubleday.

Bane, Mary Jo

1977 *Here to Stay.* New York: Basic Books.

Bareson, Gregory

1942 "Some Systematic Approaches to the Study of Culture and Personality." *Character and Personality* 11:76–82. Reprinted in *Personal Character and Social Milieu*, Douglas Haring, ed. (1949), 110–16. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Beals, Ralph L., and Harry Hoijer

1965 *An Introduction to Anthropology.* 3rd ed. New York: Collier-Macmillan.

Beck, S.J.

1946 *Rorschach's Test.* New York: Grune and Stratton 11:25.

1952 *Rorschach's Test III: Advances in Interpretation.* New York: Grune and Scratton.

Bellah, Robert N.

1957 *Tokugawa Religion.* Glencoe, III.: Free Press.

1968 "Religion: A Sociological Study." *International Encyclopedia of the Social Sciences* 13:407–14.

Benedict, Ruth

1934 "Anthropology and the Abnormal." *Journal of General Psychology* 10: 59–80.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1946 *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflm.

Bennett, John

1969 *Northern Plainsman*. Chicago: Aldine.

Bennett, John, and Iwao Ishino

1965 *Paternalism in Japanese Economy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bennis, Warren G., and Philip Slater, eds.

1966 *The Temporary Society*. New York: Harper and Row.

Benson, P.H.

1960 *Religion in Contemporary Culture*. New York: Harper.

Bergler, Edmund

1949 *Conflict in Marriage*. New York; Harper.

Blau, P.M., and W.R. Scott

1962 *Formal Organizations*. San Francisco: Chandler.

Blauner, Robert

1964 *Alienation and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.

Bodde, Derk

1950 *Peking Diary*. New York: Henry Schuman.

Bohannon, Laura and Paul

1953 *The Tiv of Central Nigeria*. London: International African Institute.

Bohannan, Paul J.

1963 *Social Anthropology*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Bohm, Ewald

1958 *Rorschach Test Diagnosis*. Anne G. Beck and Samuel J. Beck, trans. New York: Grune and Stratton.

Boswell, James

1950 *Boswell's London Journal*, 1762–1765. New York: McGraw-Hill.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Bover, Ruth M.

1964 The Matrifocal Family among the Mescalero: Additional Data. *American Anthropologist* 66:595–602.

Brandon, S.G.F.

1962 *Man and His Destiny in the Great Religions*. Manchester: Manchester University Press.

Brickner, R.

1943 *Is Germany Incurable*? Philadelphia: Lippincott.

Bronfenbrenner, Urie

1977 "Nobody Home: The Erosion of the American Family." *Psychology Today*, May:41–47.

Browne, C.R.

1929 *Maori Witchery*. London: Dent.

Burton, Roger V., and John W.M. Whiting

1961 "The Absent Father and Cross-Sex Identity." *Merrill Palmer Quarterly of Behavior and Development* 7(2):85–95.

Cannon,W.B.

1942 "Voodoo Death." *American Anthropologist* 44:169–81.

Caplan, Nathan, and Stephen Nelson

1973 "On Being Useful: The Nature and Consequences of Psychological Research on Social Problems." American Psychologist 28(3): 199–211.

Caudill, William, and George DeVos

1956 "Achievement, Culture, and Personality: The Case of the Japanese Americans." *American Anthropologist* 58:1117.

Chappie, E.D., and C.M. Arensberg

1940 "Measuring Human Relations: An Introduction to the Study of the Interaction of Individuals." *Genetic Psychology Monograph* 22:3–47.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Ch'en, Kung Lu

1935 *Chung Kuo Chin tai Shih* (《中國近代史》). 2 vols. Shanghai: Commercial Press.

Ch'en, Shou-yi

1961 Chinese Literature: A Historical Survey. New York: Ronald Press.

Chiao, Chien

1981 "Cognitive Play: Some Minor Rituals Among Hong Kong Cantonese." In *Bulletin of the Institute of Ethnology*. Taipei, Taiwan: Academia Sinica.

Chin, Ai-li S.

1966 *Modern Chinese Fiction and Family Relations: Analysis of Kinship, Marnaee, and the Family in Contemporary Taiwan and Communist Stones*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Clark, Kenneth

1963 "The Blot and the Diagram." *Encounter* (Jan.).

Clark,W.H.

1958 *The Psychology of Religion*. New York: Macmillan.

Cohen, Yehudi

1964 Establishment of Identity in a Social Nexus: The Special Case of Initiation Ceremonies and their Relation to the Value and Legal Systems. *American Anthropologist* 66:529–52.

Collis, Maurice

1943 *The Land of the Great Image: Being Experiences of Friar Maunque in Arakan*. New York: Knopf.

Confucius

1960 *Chinese Classics*, Vol. I. Rpt. Hong Kong: University of Hong Kong Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Coon, Carlton S.

1948 *A Reader in General Anthropology*. New York: Holt.

1971 *The Hunting Peoples*. Boston: Little, Brown.

Creel, Herlee G.

1953 *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*. Chicago: University of Chicago Press.

1968 "Comments on Ping-ti Ho's Salient Aspects of China's Heritage." In *China in Crisis: China's Heritage and the Communist Political System*, Ping-ti Ho and Tang Tsou, eds. Chicago: University of Chicago Press.

Crown, Sidney

1975 "On Being Sane in Insane Places: A Comment from England." *Journal of Abnormal Psychology* 84(5):453–55.

Dennis, Wayne

1947 "Does Culture Appreciably Affect Patterns of Infant Behavior?" In *Readings in Social Psychology*. T.M. Newcomb, E.L. Hartley, et al., eds. New York: Holt, 40–46.

Dittes, James E.

1968 "Religion: A Psychological Study." *International Encyclopedia of the Social Sciences* 15:414–21.

Dollard, J.

1937 *Caste and Class in a Southern Town*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Dollard, J., N.E. Miller, L.W. Doob, O.H. Mowrer, and Robert Sears

1939 *Frustration and Aggression*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Dore, Henry

1914–1958 *Researches in Chinese Superstitions* (rrans. from the French). 13 vols. Shanghai: T'usewei Printing Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Drake, St. Clair, and Horace R. Cayton

1962 *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*. New York: Harper and Row.

DuBois, Cora

1944 *The People of the Alor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Eberhard, Wolfram

1952 *Chinese Festivals*. New York: Henry Schuman.

Egerton, Clement (Translator)

1954 *The Golden Lotus*. 4 vols. New York: Grove Press.

Eggan, Fred

1950 *Social Organization of the Western Pueblos*. Chicago: University of Chicago Press.

Ekvall, Robert B.

1964 *Religious Observances in Tibet*. Chicago: University of Chicago Press.

Ember, Carol R., and Melvin Ember

1973 *Anthropology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Erikson, E.H.

1950 *Childhood and Society*. New York: Norton.

Evans-Pritchard, E.E.

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

1940 *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

1965 *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press. (First published, 1956)

Fei, H.T. and T.Y. Chang

1945 *Earthbound China*. Chicago: University of Chicago Press.

Fenichel, Otto

1945 *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York: Norton.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Firth, Raymond

1936 *We, the Tikopia*. London: Alien and Unwin.

1954 "The Sociology of Magic in Tikopia." *Sociologus* 14, New Series, 103, 113–15.

1959a *Social Change in Tikopia*. London: Alien and Unwin.

1959b "Problem and Assumption in An Anthropological Study of Religion." Huxley Memorial Lecture (1959). *Journal of Royal Anthropological Institute* 89(2):129–48.

1967 *Tikopia Ritual and Belief*. Boston: Beacon Press.

Fitzgerald, C.P.

1941 *The Tower of Five Glories*. London: Cresst Press.

Forces, M.F.

1959 *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foster, George M.

1965 Peasant Society and the Image of the Limited Good. *American Anthropologist* 67:295–315.

Frank, L.K.

1950 *Society as the Patient*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Frazer, James

1919 *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend, and Law*. London: Macmillan.

Frazier, Edward F.

1966 *The Negro Family in the United States*. Rev. and abridged ed. Chicago: University of Chicago Press.

Freedman, Maurice

1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Freedman, Maurice, ed.

1967 *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*. London: Cass.

Freud, Sigmund

1943 *A General Introduction to Psychoanalysis*. Rev. ed., authorized English trans.Joan Riviere. Garden City, NY: Garden City Publishing Co.

1962 *Civilization and Its Discontents* (trans. from the German and ed. James Strachey). New York: Norton.

Fries, M.E.

1947 "Diagnosing the Child's Adjustment Through Age-level Tests." *Psychoanalytic Review* 34.

Fromm, Erich

1949 "Psychoanalytic Characterology and Its Applications to the Unersranding of Culture." In *Culture and Personality*, Sargent and Smith, eds. New York: Viking Fund.

Galbrairh, John Kenneth

1958 *The Affluent Society*. Boston: Little, Brown.

Gillin, John

1948 "Personality from the Comparative Cultural Point of View." In *Personality in Nature, Society, and Culture*, C. Kluckhohn and Murray, eds., 169–72. New York: Knopf.

Goldfrank, Esther

1945 "Socialization, Personality, and the Structure of the Pueblo Society." *American Anthropologist* 47:516–39.

Goldthorpe, John, et al.

1968 *The Affluent Worker: Industrial Attitudes and Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goode, William J.

1951 *Religion Among the Primitives*. Glencoe, IL: Free Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Gorer, G.

1943 Themes in Japanese Culture. Trans. *New York Academy of Science* 2: 106–24.

1948 *The American People*. New York: Norton.

1949 *The People of Great Russia*. London: Cresst Press.

Grover, Robert

1961 *The One Hundred Dollar Misunderstanding*. New York: Grove.

Gunther, John

1950 *Roosevelt in Retrospect*. New York: Harper.

Hall, Edward T.

1971 "The Paradox of Culture." In *The Name of Life*, Bernard Landis and Edward S. Tauber, eds. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Hallowell, A.I.

1942 Acculturation Process and Personality Changes. *Rorschach Research Exchange* 6:42–48.

Harris, Frank

1925 *My Life and Loves*. New York: Grove Press.

Harris, Frank

1954 "The Sons of Turimpi." *American Anthropologist* 56:242–61.

Hart C.W.M. and Arnold R. Pilling

1960 *The Tiwi of North Australia*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Hayashi, Shuji

1965 "The New Japanese Concept of Profession." *Chuo Koron* (Central Forum), Tokyo, May Issue. As reported by Takeo Nakeo. in Maimchi Daily News, Tokyo, May 14, 1965, p. 7.

Heifer, Ray E., and C. Henry Kempe

1968 *The Battered Child. Chicago*: University of Chicago Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Hendricks, Ives

1934 *Facts and Theories of Psychoanalysis*. New York: Knopt.

Herskovks, MJ.

1948 *Man and His Works*. New York: Knopt.

Hersknvits, M. J. and Frances Herskovits

1959 "Sibling Rivalry, the Oedipus Complex and Myth." *Journal of American Folklore* 72:1–15.

Hertz, M., and H, Margulies

1943 "Developmental Changes as Reflected in the Rorschach Test Responses." *Journal of Genetic Psychology* 62:189–215.

Ho, Ping-ti

1966 *Chung Kuo Hui Kuan Shih Lueh* (《中國會館史論》). 臺北：臺灣學生書局。

1968 "Salient Aspects of China's Heritage." In *China in Crisis: China's Heritage and the Communist Political System*, Ping-ti Ho and Tang Tsou, eds. Vol. I, Book I. Chicago: University of Chicago Press.

Hoebel, E.A.

1960 *Man in the Primitive World*. 2d ed. New York: McGraw-Hill.

1966 *Anthropology: The Study of Man*. New York: McGraw-Hill.

Hogbin, Ian H.

1934 *Law and Order in Polynesia*. London: Roudedge and Kegan Paul.

Holy Bible

1942 *Old Testament Section*. New York: Thomas Nelson.

1946 *New Testament Section*. New York: Thomas Nelson.

Homans, George C.

1941 "Anxiety and Ritual: The Theories of Malmowski and Radcliffe-Brown." *American Anthropologist* 43:1964–72.

1954 *The Human Group*. New York: Harcourt, Brace.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Honigmann, John

1949 "Culture and Ethos of Kaska Society." Yale University Publication in *Anthropology*, No. 40.

Homey, Karen

1939 *New Ways in Psychoanalysis*. New York: Norton.

Hosoi, Wakizo

1922 *Tragic History of Jokos* (female workers). Tokyo: Kaizosha.

Hostetler, John A.

1976 *Hutterite Society*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hostetler, John A., and Gertrude Enders Huntington

1967 *The Hutterites in North America*. New York: Holt, Rinehart and Winsron.

1968 "Communal Socialization Patterns in Hutterite Society." *Ethnology* (4):331–55.

Howard, John Addison

1968 "Foreword," In *Unto the Generations: The Roots of True Americanism*, by Daniel L. Marsh (see Marsh).

Howells, W.

1948 *The Heathens: Primitive Man and His Religions*. New York: Doubleday.

Hsia, Chih-ts"ing

1961 *A History of Modern Chinese Fiction*, 1917–1957. New Haven: Yale University Press.

Hsu, Francis L.K.

1948a *Under the Ancestors' Shadow*. New York: Columbia University Press. (See also Hsu 197la.)

1948b *American and Chinese Adolescence: Their Theoretical Implications*. Unpublished paper read at Toronto meetings of the American

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Anthropological Association, 1948.

1949a "China." In *Most of the World*, Ralph Linton, ed. New York: Columbia University Press.

1949b "Suppression *versus* Repression: A Limited Psychological Interpretation of Four Cultures." *Psychiatry* 12(3):223–42.

1951 "The Chinese of Hawaii: Their Role in American Culture." *New York Academy of Sciences* 12(6):244–50.

1952a *Religion, Science, and Human Crises: A Study of China in Tradition and Its Implications for the West*. London: Rourledge and Kegan Paul.

1952b "Anthropology or Psychiatry: A Definition of Objectives and Their Implications." *Southwestern Journal of Anthropology* 8:227–35.

1953 *Americans and Chinese: Two Ways of Life*. New York: Henry Schuman. (See also Hsu 1970, 1981.)

1954 "Cultural Factors." In *Economic Development, Principles and Patterns*, H.F. Williamson and J.A. Buttrick, eds. New York: Prentice Hall, 318–64.

1959 "Structure, Function, Content, and Process." *American Anthropologist* 61:790–805.

1960 "A Neglected Aspect of Witchcraft Studies." *Journal of American folklore* 73(287):35–38.

196la *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*. Homewood, IL: Dorsey Press.

196lb "Kinship and Ways of Life: An Exploration." In *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*, F.L.K. Hsu, ed. Homewood, IL: Dorsey Press.

1963 *Clan, Casto and Club*. Princeton, NJ: Van Nostrand-Reinhold.

1964 "Rethinking the Term 'Primitive.'" *Current Anthropology* 5:3.

1965 "The Effect of Dominant Kinship Relationships on Kin and Non-kin

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Behavior: A Hypothesis." *American Anthropologist* 67:638–61.

1966 "Rejoinder: A Link Between Kinship Structure Studies and Psychological Anthropology." (A reply to Stratherns' critique, 1966.) *American Anthropologist* 68:997–1004.

1968 "Chinese Kinship and Chinese Behavior." In *China in Crisis: China's Heritage and the Communist Political System*, Ping-ti Ho and Tang Tsou, eds. Vol. 1, 579–608. Chicago: University of Chicago Press.

1969a *Japanese Kinship and Iemoto*. (Being the three new chapters added to the Japanese translation of *Clan, Caste and Club*, 1963; see Hsu 1971.)

1969b *The Study of Literate Civilizations*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

1971a *Under the Ancestors' Shadow*. 2d ed., with a new chapter. Stanford: Stanford University Press. (1st ed., Columbia University Press, 1948.)

1971b "Psychological Homeostasis and 'Jen': Concepts for Advancing Psychological Anthropology." *American Anthropologist* 73:23–41.

1971c *Hikaku Bunmei Shakai Ron* (The Sociology of Cultures). Consisting of the Japanese translation of *Clan, Caste, and Club* and *Japanese Kinship and lemoto*. Three new chapters specially written for the Japanese version of this book. (Trans. Keichi Sakuda and Eysun Hamaguchi.) Tokyo: Baifukan.

1971d *Kinship and Culture*. Chicago: Aldine.

1973a "Prejudice and Its Intellectual Effect in American Anthropology: An Ethnographic Report." *American Anthropologist* 75(1):1–19.

1973b "Kinship is the Key." *Center Magazine* 6(6):4–14.

1975 *Iemoto: The Heart of Japan*. Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Co.

1977 "Review of Childhood in China," William Kessen, ed. *American Journal of Sociology* 82(2):521–24.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1979 "The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist." *American Anthropologist* 81(3):517–32.

1981 *Americans and Chinese: Passage to Differences*. 3rd ed. Honolulu: University Press of Hawaii. (1st ed., 1953; 2nd ed., 1970).

1984 *Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture*. Wesrport, Conn.: Greenwood Press.

Hu, Shih

1953 "'*Ch'an'* (Zen) Buddhism in China: Its History and Method." *Philosophy East and West* 3(1) April.

Hucker, Charles O.

1957 "The Tung-lin Movement of the Late Ming Dynasty." In *Chinese Thought and Institutions*, John K. Fairbank, ed., 132–62. Chicago: University of Chicago Press.

Hughes, E.R.

1943 *The Great Learning and the Mean in Action* (English translation of the Confucian classics *Ta Hsueh* and *Chung Yung*). New York: Dutton.

Institute for Research, Indiana University

1953 *Sexual Behavior in the Human Female*. Philadelphia: Saunders.

Isaacs, Harold R.

1958 *Scratches on Our Minds: American Images of China and India*. New York: John Day.

Jones, James

1951 *From Here to Eternity*. New York: Scribner's.

Josselyn, Irene M.

1948 *Psychosocial Development of Children*. New York: Family Service Association of America.

Kahn, R.L. and D. Katz

1960 "Leadership Practices in Relation to Productivity and Morale." In

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Group Dynamics, D. Cartwright and A. Zander, eds. Evanston, IL: Row, Peterson.

Kardiner, A.

1945 *Psychological Frontiers of Society*. New York: Columbia University Press.

Kato, Masaaki

1959 *Noiroze: Shinkeisho Tou-a Nanika* (Neurosis: What Is It?). Tokyo: Sogensha.

Kato, Tetsujiro

1966 "QC to Ningen Kanke (Quality Control and Human Relations)." Vol. 4, *Genba QC Tokuhon* (The Workshop Quality Reader). Tokyo: Nikkagiren.

Kawasaki, Ichiro

1969 *Japan Unmasked*. Rutland, VR: Charles E. Turtle.

Keesing, Felix

1958 *Cultural Anthropology*. New York: Rinehart.

Keoskemet, P., and N. Leites

1945 "On Nazi Germany." *Library of Congress, Experimental Division for the Study of War Time Communications, Document* No. 60.

Kessen, William, ed.

1975 *Childhood in China*. New Haven: Yale University Press.

Kimura, Shōzaburo

1972 "San Shi Shū Dan to Ie no Ko Shū Dan (Warrior Grouping and Iemoto Grouping)." In *Bun Gi Shun Ju* (Literary Spring and Autumn). March, 22–35.

Kinsey, Alfred C., W.B. Pomeroy, and C.E. Martin

1948 *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: Saunders.

Kirk, Grayson (as told ro Stanley Frank)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1960 "College Shouldn't Take Four Years." *Saturday Evening Post*, March 26.

Kittredge, George L.

1929 *Witchcraft in Old and New England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kluckhohn, C.

1944 "Navaho Witchcraft." *Papers of the Peabody Museum* 22:2.

Kluckhohn, C., and D. Leighton

1947 *The Navaho*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kluckhohn, C. and Henry A. Murray, eds.

1949 *Personality in Nature, Society, and Culture*. New York: Knopr.

Kracauer, Siegfried

1947 *From Caligari to Hitler*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Krige, J.D.

1947 "The Social Function of Witchcraft." *Theorea: a Journal of Studies of the Arts Faculty, Natal University College* 1:8–21. Rpt. in *Reader in Comparative Religion*, William A. Lessa and Evon Z. Vogt, eds. Evansron, IL: Row, Peterson, 1958.

Kroeber, A.L.

1948 *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace.

Kroeber, A.L., ed.

1953 *Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn, Philip

1968 *Comments on Nineteenth Century China: The Disintegration of the Old Order and the Impact of the West*. In Ho and Tsou, eds. Vol. I, Book I. Chicago: University of Chicago Press.

La Barre, Wesron

1954 *The Human Animal*. Chicago: University of Chicago Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Lattimore, Richard

1951 "Introduction." In *The Iliad of Homer*, Richard Lattimore, trans., 11–15. Chicago: University of Chicago Press.

Lea, H.C.

1939 *Materials Toward a History of Witchcraft*. 3 vols. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lee, Rose Hum

1952 "Official Cases for Delinquent, Neglected and Dependent Chinese boys and Girls, San Francisco Bay Region." *Journal of Social Psychology* 36:15–31.

Leighton, D., and C. Kluckhohn

1947 *Children of the People*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lessa, William A., and Evon Z. Vogt

1958 *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Evanston, IL; Row, Peterson.

LeVine, Robert A., and Barbara B. LeVine

1966 *Nyansongo: a Gusii Community in Kenya*. Vol. 2, Six Cultures series. New York: John Wiley.

Levi-Strauss, C.

1949 *Les Structures Elementaires de la Parenié*. Paris: Presses Umversiraires de France.

1953 "Social Structure." In *Anthropology Today*, A.L. Kroeber, ed. Chicago: University of Chicago Press.

Levy, David

1948 "Anti-Nazis: Criteria of Differentiation." *Psychiatry* 11:125–67.

Levy, Marion J.,Jr.

1953 "Contrasting Factors in the Modernization of China and Japan," *Economic Development and Cultural Change* 2:161–97.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Lewis, Oscar

1953 *A Mexican Village*. Urbana: University of Illinois Press.

1959 *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books.

1966 *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*. New York: Random House.

Lindesmith, A.R., and A.L. Strauss

1950 "A Critique of Culture-Personality Studies." *American Sociological Review* 15:587–600.

Linton, Ralph

1956 *The Study of Man*. New York: Appleton-Century.

1949 *The Cultural Background of Personality*. New York: Appleton-Century.

Little, K.I.

1948 *The Negroes in Britain*. London: K. Paul, Trench, and Trubner.

Litwak, Eugene

1960 "Geographic Mobility and Extended Family Cohesion." *American Journal of Sociology*, 385–94. Rpt. in *Society and Self*, Bardett H. Stoodley, ed. New York: Free Press, 1962.

Liu, James T.D.

1957 "An Early Sun Reformer: Fan Chung Yen." In *Chinese Thought and Institutions*, John K. Fairbank, ed., 105–31. Chicago: University of Chicago Press.

Look (magazine)

1958 "Youth Without a Delinquency Problem." April 29, pp. 22, 75–78.

Lowie, Robert H.

1924 *Primitive Religion*. New York: Liverighr.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Lu Hsun

1941 *Ah Q Cheng Chuan* (The True Story of Ah Q) 《阿Q正傳》. Trans. by Wang Chi-chen *in Ah Q and Others*. New York: John Day.

Malinowski, Bronislaw

1922 *Argonauts of the Western Pacific*. London: Roudedge and Kegan Paul.

1925 "Magic, Science, and Religion." In *Science, Religion, and Reality*, J. Needham, ed. New York: Macmillan, 1948.

1929 *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New York: Harcourt, Brace, and World.

1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Norbert Guterman, trans. New York: Harcourt, Brace, and World.

Mannari, Hiroshi

1965 *Bizinesu Erito* (Business Elite). Tokyo: Chuokoron Sha.

Marcus, P.M.

1959 "Expressive and Instrumental Groups: Toward a Theory of Group Structure." *American Journal of Sociology* 66:54–59.

Marsh, Daniel L.

1968 *Unto the Generations: The Roots of True Americanism*. New Canaan, Conn.: Long House.

Marsh, Robert, and Hiroshi Mannari

1970 "Lifetime Commitment in Japan: Roles, Norms, and Values." *American Journal of Sociology* 76:795–812.

Mauss, Marcel

1923–24 "Essai sur Ie Don, Forme Archaique de 1'Echange." *Annee Sociologique* V 91:1.

1954 *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. I. Cunnison, trans. Glencoe, 1L: Free Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

McIlwraith, Thomas F.

1948 *The Bella Coola Indians*. Vol. 1. Toronto: University of Toronto Press.

Mead, Margaret

1928 *Coming of Age in Samoa*. Rpt. in *From the South Seas*. New York: Morrow, 1939. (First published in 1928.)

1930 *Growing up in New Guinea*. New York: Morrow.

1964 *Anthropology, A Human Science* (Selected papers, 1939–1960). Princeton, NJ: Van Nostrand.

1976 Speech given June 15, 1976, at the St. John s Church, Washington, D. C. Reported by Mary Ellen Perry in *The Washington Star, June* 16, 1976.

Mefigitt M.I.

1965 *The Lineage System of the Mae-Enga*. Edinburgh and London: Oliver and Boyd.

Middleton, John M.

1960 *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*. Published for the International African Institute by Oxford University Press.

1965 The Lugbara of Uganda. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Middleton, John M., and David Tait

1958 "Introduction." In *Tribes Without Rulers*, John M. Middleton and David Tait, eds. London: Routledge and Kegan Paul.

Middleton, John M., and E.H. Winter, eds.

1963 *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.

Miller, Henry

1961 *Tropic of Cancer*. New York: Grove Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Million, Theodore

1975 "Reflections on Rosenhan's 'On Being Sane *in* Insane Places.'" *Journal ot Abnormal Psychology* 84(5):456–6l.

Monez-Kyrle, Roger

1951 "Some Aspects of State and Character." In *Germany: Psychoanalysis and Culture*, G. Wilbur and W. Muensterberger, eds. New York: International Universities Press.

Morris, Desmond

1967 *The Naked Ape*. New York: McGraw-Hill.

Mowrer, O.H., and C. Kluckhohn.

1944 "Dynamic Theory of Personality." In *Personality and the Behavior Disorders*, McV. Hunt, ed. New York: Ronald Press.

Murdock, G.P.

1949 *Social Structure*. New York: Macmillan.

Murphy, Gardner

1947 *Personality*. New York: Harper.

Murray, Margaret

1921 *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford: Oxford University. Press.

Nadel, S.F.

1954 *Nupe Religion*: London: Kegan Paul.

Nakamura, Hajime

1960 *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Tokyo, trans. from the Japanese by Japanese National Commission for UNESCO. Japanese version: *Toyojin no shiyi ho ho*. Tokyo, in four vols., Vol. 1 (1961), Vol. 2 (1961), Vol. 3 (1962), Vol. 4 (1962).

Naroll, Raoul

1956 "Social Development Index." *American Anthropologist* 58:687–715.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

National Government of China

1936 *Ministry of the Interior Yearbook*. Shanghai: Chinese Government Printing Office.

Norbeck, Edward

1961 *Religion in Primitive Society*. New York: Harper.

Nordenskiold, Eriand

1938 *A Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*. Goteberg, Sweden: Comparative Ethnographical Studies, Vol. 10.

Northrop, F.S.C.

1946 *The Meeting of East and West*. New York: Macmillan.

Opier, Morris

1941 *An Apache Lifeway: The Economic, Social and Religious Institutions of the Chiricahua Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

1965 "An Interpretation of Ambivalence in Two American Indian Tribes." In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, W.A. Lessaand E.Z. Vogt, eds., pp. 421–31. 2d ed. New York: Harper and Row.

Orlansky, Harold

1949 "Infant Care and Personality." Psychological Bulletin 46:1–48.

Osako, Masako M.

1972 "Auto Assembly Technology and Social Integration in a Japanese factory: A Case Study." Ph.D. *diss*., Sociology Department, Northwestern University.

Otterbein, Keth F.

1965 "Caribbean Family Organization: A Comparative Analysis." *American Anthropologist* 67:66–79.

Parsons, Talcott

1949 "The Social Structure of the Family." In *The Family: Its Function and Destiny*, Ruth Nanda Anshen, ed. New York: Harper.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1955a "Family Structure and the Socialization of the Child." In *Family, Socialization and Interaction Process*, Talcott Parsons and Robert F. Bales, eds. Glencoe, 1L: Free Press.

1955b "The Organization of Personality as a System of Action." In *Family, Socialization and Interaction Process*, Talcott and Parsons and Robert F. Bales, eds. Glencoe, 1L: Free Press.

1971 "Kinship and the Associational Aspect of Social Structure." In *Kinship and Culture*, Francis L.K. Hsu, ed., 409–38. Chicago: Aldine Publishing Co.

Pearson, Gerald H.J.

1958 *Adolescence and the Conflict of Generations*. New York: Norton.

Peter, Prince of Greece and Denmark

1963 *A Study of Polyandry*. The Hague: Mouton.

1965 "The Importance of Alexander the Great's Expedition for the Relations between East and West." A paper delivered at *Amsterdam Institute of the Tropics*.

Peters, V.

1965 *All Things Common*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pierson, A.T.

1886 *The Crisis of Missions*. New York: Fleming H. Revell.

Piorrowski, Z.A.

1943 "Formulae for Educational and Vocational Guidance in Adolescence." *Rorschach Research Exchange*, Jan. 7, pp. 66–26.

Pye, Lucian

1968 *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*. Cambridge, MA: MIT Press.

Radcliffe-Brown, A.R.

1924 "The Mother's Brother in South Africa." *South Africa Journal of*

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Science 21:542–55. Rpt. in *Structure and Function in Primitive Society*. 1952. Glencoe, IL: Free Press.

1939 *Taboo*. Cambridge: Cambridge University Press.

1945 "Religion in Society." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 75:35–43.

Radhakrishnan, S.

1948 *The Bhagavad Gita, with an introductory essay*, Sanskrit text, English trans. and notes. London: Alien and Unwin.

Reay, M.

1959 *The Kuma: Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands*. Melbourne: Melbourne University Press for Australian National University

Reischauer, Edwin O.

1955 *Ennin's Travels in Tang China. New York*: Ronald Press.

Richards, I.A.

1932 *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition*. New York: Harcourt, Brace.

Richards, T.W.

1954 "The Chinese in Hawaii: A Rorschach Report." In *Aspects of Culture and Personality*, F.L.K. Hsu, ed., New York: Abelard-Schuman., pp. 67–83.

Riesman, D.

1952 *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press.

Ro Do Sho

1967 *Rō Dō Haku Shō*《勞動白皮書》(Labor White Paper). Tokyo: Okura Shō Insarsu Kyoku.

Robins, Lee, N.

1978 "A Critique of the Labelling Theory Paradigm." Paper presented at the

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Conference on Critical Evaluation of Behavioral Paradigms for Psychiatric Science. Gleneden Beach, Oregan.

Rodnick, David

1948 *Postwar Germany: An Anthropologist's Account*. New Haven: Yale University Press.

Roheim, Geza

1949 *Psychoanalysis and Anthropology*. New York: International Universities Press.

Rohlen, Thomas P.

1973 *For Harmony and Strength: Japanese White-Collar Organization in Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press, 1974.

Rorschach, Herman

1942 *Psychodiagnostics*. New York: Grune and Srratton.

Rosenhan, D.L.

1973 "On Being Sane in Insane Places." Science 179(4070):250–58.

1975 "The Contextual Nature of Psychiatric Diagnosis." *Journal of Abnormal Psychology* 84(5):462–73.

Sanford, Nevitt

1977 "Loss and Discovery of Moral Character." In *We, The People; American Character and Social Change*, Gordon J. DiRenzo, ed., 80–94. Westport, CN: Greenwood Press.

Schapera, Isaac, ed.

1937 *The Bantu Speaking Tribes of South Africa*. London: Routledge.

Schneider, David M.

1961 "Introduction: The Distinctive Features of Matrilineal Descent Groups." In *Matrilineal Kinship*, David M. Schneider and Kathleen Gough, eds. Berkeley: University of California Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Schuize, Franz

1967 *Scotch Broth, Chicago Chrome*. Chicago Sun-Times, Oct. 14, 1967.

Schurmann, Franz

1968 "The Attack of the Cultural Revolution on Ideology and Organization." In *China in Crisis: China's Heritage and the Communist Political System*, Ping-ti Ho and Tang Tsou, eds. Vol. I, Book I. Chicago: University of Chicago Press.

Sen, K.M.

1961 *Hinduism*. Baltimore: Penguin Books.

Shih, Nai-an

1644 *Sui Hu Chuan* 《水滸傳》, (trans. in full by Pearl S. Buck *as* All Men Are Brothers. New York: John Day, 1948.

Shulman, Alix Kates

1972 *Memoirs of an Ex-Prom Queen*. New York: Knopf.

Singer, Milton

1967 "On Understanding Other Cultures and One's Own." *Journal of General Education* 19(1):1–23.

Skinner, B.F.

1971 *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Knopf

Slarer, Philip E.

1966 "Some social Consequences of Temporary Systems." In *The Temporary Society*, Warren G. Bennis and Philip Slater, eds. New York: Harper and Row, 77–96.

1970 *The Pursuit of Loneliness*. Boston: Beacon Press.

Smith, Raymond T.

1956 *The Negro Family in British Guiana*. London: Routledge and Kegan Paul.

Solien, Nance L.

1959 "The Consanguieal Household Among the Black Carib of Central

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

America." Unpubl. Ph.D. *diss*., University of Michigan.

Solien de Gonzales, Nancie L.

1961 "Family Organization in Five Types of Migratory Wage Labor." *American Anthropologist* 65:1264–80.

Solomon, Richard H.

1966 "The Chinese Revolution and the Politics of Dependency: The Struggle or Change in a Traditional Political Culture." Unpubl. Ph.D. *diss*., University of Michigan.

Snow, Edgar

1962 *The Other Side of the River*. New York: Random House.

Spitzer, Robert L.

1974 "On Pseudoscience in Science, Logic in Remission, and Psychiatric Diagnosis: A Critique of Rosenhan's 'On Being Sane in Insane Places.'" *Journal of Abnormal Psychology* 84(5):442–52.

Stavrianos, Leften S., et al.

1964 *A Global History of Man*. Boston: Allyn and Bacon.

Stocking, George.

1968 "Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness." *Journal of History and the Behavioral Sciences* 4(2):189–94.

Stout, David

1947 "San Bias Cuna Acculturation: An Introduction." *Viking Fund Publications in Anthropology*, No. 9. New York: Viking Fund.

Suchman, Edward S.

1958 "The Values of American College Students." In *Long-Range Planning for Education*. Washington, D.C. American Council for Education, 119–20.

Summers, Montague

1926 *The History of Witchcraft and Demonology*. London; Paul, Trench,

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Trubner, and Co.; rpt. New York: University Books, 1956.

1927 *The Geography of Witchcraft*. London: Paul, Trench, Trubner; rpt. New York: Knopf.

Sutherland, Edwin H.

1949 *White-Collar Crime*. New York: Dryden Press.

Swanson, Guy E.

1960 *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sweerser, Dorrian Apple

1966 "Avoidance, Social Affiliation and the Incest Taboo." *Ethnology* 5:304−16.

Tatje, Terrence A.

1967 "The Chinese and Gusii Kinship Systems: A Comparative Analysis in Terms of Hsu's Dominant Kinship Relationship Hypothesis." Unpubi. *MS*.

1975 "Mother-Daughter Dyadic Dominance in Black American Kinship." Unpubl. Ph.D. *diss*., Northwestern University.

Thetford, William N., Herman B. Molish, and Samuel J. Beck

1951 "Developmental Aspects of Personality Structure in Normal Children." *Journal of Projective Techniques* 15:58−78.

Thomas, Elizabeth Marshall

1958 *The Harmless People*. New York; Knopf.

Thompson, Clara

1950 *Psychoanalysis, Evolution, and Development*. New York: Hermitage House.

Tiger, Lionel

1969 *Men in Groups*. New York: Random House.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Tiger, Lionel, and Robin Fox

1971 *The Imperial Animal*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Toynbee, Arnold

1947 *A Study of History*. Oxford: Oxford University Press.

Tsao-Chan

17th Century *Hung Lo Mengor* 《紅樓夢》(The Dream of Red Chamber), trans. C.C. Wang. Garden City, NY: Doubleday.

Turnbu U, Colin M.

1961 *The Forest People*. New York: Simon and Schuster.

United States Government

1931, 1932, 1933 *Uniform Crime Reports* 11(4).

Vallier, Ivan A.

1968 "Religious Specialists: Sociological Study." *International Encyclopedia of the Social Sciences* 13:444–52.

Vogel, Ezra

1963 *Japan's New Middle Class*. Berkeley: University of California Press.

Walker, Charles R., and Guest, Robert H.

1952 *The Man on the Assembly Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wallace, Anthony

1966 *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.

Weber, Max

1963 *The Sociology of Religion*, trans. from the German *Religionsoziologie*, 1922, by Ephraim Fischoff with an Introduction by Talcott Parsons. Boston: Beacon Press.

Wedge, B., and S. Abe

1949 "Racial Incidence of Mental Disease in Hawaii." *Hawaii Medical Journal*: 337–38.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Wegrocki, Henry J.

1939 "A Critique of Cultural and Statistical Concepts of Abnormality." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 34:166-78. Rpt. in *Personality in Nature, Society and Culture*. New York: Knopf, 1948.

Weiner, Bernard

1975 "'On Being Sane in Insane Places': A Process (Attributional) Analysis and Critique." *Journal of Abnormal Psychology* 84(5):433–41.

White, Harrison C.

1963 *An Anatomy of Kinship: Mathematical Models for Structures of Cumulated Roles*. New York: Prentice-Hall.

Whitehall, Arthur M., Jr., and Shinichi Takezawa

1968 *The Other Worker: A Comparative Study of Industrial Relations in the United States and Japan*. Honolulu: East-West Center Press.

Whiting, John W.M., and I. L. Child

1953 *Child Training and Personality*. New Haven: Yale University Press.

Whiting, John W.M., Richard Kluckhohn, and Albert Anthony

1958 "The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty." In *Readings in Social Psychology*, E. Maccoby, T.M. Newcomb, and E.L. Hartley, eds. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Whyte, William H.

1956 *The Organization Man*. New York: Simon and Schuster.

Williams, Jay

1957 *The Witches*. New York: Random House.

Wilson. Bryan R.

1967 "Religious Organization." *International Encyclopedia of the Social Sciences* 13:428–37.

Winch, Robert

1950 "The Study of Personality in the Family Setting." *Social Forces* 28(3): 310–14.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1971 *The Modern Family*. 3rd ed. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Wolf, Arthur P.

1974 "Gods, Ghosts, and Ancestors." In *Religion and Ritual in Chinese Society*, 131–82. Berkeley: University of California Press.

Wolfe, Alvin W.

1954 "The Institution of Demba Among the Ngonje Ngombe. Kinshasa," *Zaire* [Belgian Congo] *Review* 8:853–56.

Wright, Arthur F., ed.

1953 *Studies in Chinese Thought*. Chicago: University of Chicago Press.

Wu, Cheng-en

(1500–1582) *Hsi Yu Chi*. (Partially trans. by Helen M. Hayes in *The Buddhist Pilgrim's Progress*. New York: Dutton, 1930. Also partially trans. by Arthur Waley in Monkey. New York: John Day, 1943.)

Yalman, Nur

1968 "Magic." *International Encyclopedia of the Social Sciences* 9:521–28.

Yang, C.K.

1961 *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.

Yan, Lien-sheng

1957 "The Concept of *Pao* as a Basis for Social Relations in China." In *Chinese Thought and Institutions*, John K. Fairbank, ed., 291–309. Chicago: University of Chicago Press.

Yang, Martin C.

1945 *A Chinese Village*. New York: Columbia University Press.

Yinger, Milton

1957 *Religion, Society and the Individual; An Introduction to the Sociology of Religion*. New York: Macmillan.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

著者索引

（頁碼根據英文原書，出現於內文左右側。原書漏列部分頁碼，中譯本已補入。）

Abegglen, J.C. 艾貝格倫 366
Adams, C.J. 亞當斯 34
Africa 刊物名 26
Alexander, F. 亞歷山大 225
Allport, G. 亞伯特 149
Alsop, J. 愛爾薩普 402, 409–10
Arensberg, C.M. 236
Argyle, M. 430
Bales, R.F. 貝爾斯 233–34
Balzer, R. 伯勒爾 432
Bane, M.J. 班恩 391
Bastian 巴斯典 165
Bateson, G. 貝特森 145
Beals, R.L. 比爾斯 33
Beck, S.J. 貝克 69, 71–72, 75, 79, 91
Bellah, R.N. 貝拉 370–73, 430
Benedict, R. 潘乃德 105, 112, 117, 124–25, 128, 140, 152
Bennett, J. 班內特 95, 358
Benson, P.H. 班森 31
Bergler, E. 柏格勒 137
Blau, P.M. 柏勞 233
Blauner, R. 361
Bodde, D. 柏德 404
Bohannan, P.J. 包翰那 30, 249
Bowers, A.M. 包爾斯 128
Boyer, r. M. 柏義爾 257
Brandon, S.G.F. 布蘭登 31
Brickner, R. 布里勒 158
Bronfenbrenner, U. 布蘭芬布列勒 391–92
Bronner, A.F. 布蘭勒 128
Browne, C.R. 布勞恩 27
Cannon, W.B. 坎農 26
Caplan, N. 卡布蘭 418
Caudill, W. 考狄爾 371–72
Cayton, H.R. 257
Chapple, E.D. 236
Ch'en, S. 194
Chiao, C. 喬健 23
Child, I.L. 柴爾德 235
Chu, P. 朱伯廬 2731
Clark, K. C· 179
Clark, W.H. W. 31
Cohen, Y. 柯衡 239
Collis, M. 寇黎斯 288
Creel, H.G. 克黎爾 300, 348–50
Dennis, W. 韋恩·丹尼士 131, 133, 135

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

De Vos, G. 迪弗士 371–72
Dittes, J.E. 狄特斯 430
Dollard 杜拉德 118, 130, 152
Doob, L.W. 杜博 118
Dore, H. 杜爾 34
Doyle, A.C. 杜義爾 423
Drake, S.C. 杜列克 257
DuBois 杜寶婭 130,134, 145, 154, 255
Dumas, A. 423
Edgerton, C. 342
Eggan, F. 艾根 217
Ekvall, R.B. 34
Ember, C.R. 430
Ember, M. 430
Embree, J.F. 129, 150
Erikson, H. H 艾瑞克森 152,158–60, 162
Evans-Pritchard, E. E. 伊凡斯普理查 26, 248
Fadhln, I. 429
Fenichel, O. 115
Firth, Raymond 佛斯 27, 34, 44–45, 255, 260, 420
Fitzgerald, C.P. 307–08
Fortes, M. f. 252–53, 260
Foster, G.M. 佛斯特 261
Fox, r. 福斯 413–14
Frank, L.K. 佛蘭克 91
Frazer, J. 弗來哲 101, 428
Frazier, E.F. 弗來奇爾 257
Freedman, M. 佛利曼 433–34
Freud, S. 佛洛伊德 99, 101–02, 104, 216, 234–35, 270
Fries, M.E. 福來士 133
Fromm, E. 佛洛姆 133, 435
Gillin, J. 季林 142–45, 150
Goldfrank, E. 哥德法蘭克 133
Goode, W.J. 古德 31
Gorer, G. 果勒 105, 130, 137, 146
Griffin, J. 415
Grover, R. 187–88
Guest, R.H. 蓋斯特 361
Gunther, J. 甘舍 131
Hall, E.T. 霍爾 382
Hallowell, A.I. 哈洛維爾 145, 149
Haring, D. 哈靈 129
Hart, C.W.M. 哈特 155, 208
Hayashi, S. 林周二 369, 382
Healy, W. 128
Hendricks, I. 115
Henry 亨利 137
Herskovits, M.J. 33
Hertz, M. 73
Ho, P. 何柄棣 340, 356
Hoebel, E.A. 霍依貝爾 33, 299
Hogbin, I.H. 霍斌 27
Hoijer, H. 霍伊傑 33
Homans, G.C. 霍曼斯 15, 48
Honigmann, J. 霍尼曼 154
Horney, K. 霍妮 133, 135–36
Hostetler, J.A. 霍司捏勒 95

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Howard, J.A. 霍華德 x
Howells, W. 33
Hsia, C. 夏志清 191–93
Hus, F.L.K.許烺光 13, 30, 37, 41–43, 45–46, 71, 80–81, 84, 87, 122, 125, 129, 150, 154, 156–57, 165, 170, 181, 217–18, 237–43, 246–47, 253, 255–56, 260–61, 265, 268, 280, 283, 294, 303, 305, 331, 334–35, 356, 374, 381–82, 385, 388, 414, 418–19, 424, 429, 432–34
Hu, S. 胡適 129, 346–47
Hubbard, D.G. 197, 411
Hucker, C.O. 285
Hughes, E.R. 291
Huntington, G.E. 杭廷頓 95
Isaacs, H.R. 艾薩克斯 11
Ishino, I. 358
Jones, J. 瓊斯 186
Kahn, R.L. 233
Kardiner, A. 卡迪納 130, 132, 134–35
Kato, T. 加藤衍次郎 359–61
Katz, D. 233
Kawasaki, I. 川崎 366
Kazuko, T. 385–86
Keesing, F. 33
Keoskemet, P. 158
Kessen, W. 410
Kimura, O. 木村尙三郎 382
Kinsey, A.C. 金賽 111–12
Kirk, G. 88
Kittredge, G.L. 季特里奇 26–27, 36
Klineberg, O. 149
Klopfer, B. 克羅佛 69, 72, 91
Kluckhohn, C. 克拉孔 26, 33, 130–33,149–50, 153
Kracauer, S. 158
Krige, J.D. 26, 33
Kroeber, A.L. 克魯伯 33, 43, 174, 345, 427, 430
Kuhn, P. 孔恩 345
Kyrle,M. 158
Lang, O. 連格 128
Lattimore, R. 406
Lea, H.C. 29, 36
Lee, R.H. 91
Leighton, D. 雷頓 131–33, 150
Leites, N. 158
Lessa, W.A. 33
LeVine, B.B. 255
LeVine, R.A. 255
Levi-Strauss, C. 李維史陀 217–18
Levy, D. 142
Levy, M. 李維 373, 375
Lewis, O. 路易士 154, 261
Lindesmith, A.R. 林德史密斯 151, 156
Linton, R. 林頓 33, 130, 133, 148
Little, K.I. 119
Lodge, O. 422

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Lord,E. 羅德 69, 71, 80, 90
Lowie, R.H. 羅維 260
Lu, Hsun 魯迅 191
McIlwraith, T.F. 254
Malinowski, B. 馬凌諾斯基 33, 46, 48, 98, 101, 152, 172–74, 278, 420–26, 429–32, 436–38
Mannari, H. 眞成 366
Marcus, P.M. 233
Margulies, H. 73
Marsh, D.L. 馬許 x
Marsh, R. 馬許 366
Martin, C.E. 馬丁 111–12
Mauss, M. 278
Mead, M. 米德 33, 79, 152, 251, 391
Meggitt, M.J. 240
Middleton, J.M. 37, 249, 253, 255, 258, 260
Miller, H. 186–87
Miller, N.E. 118
Molish, H.B. 62, 71–72, 91
Morrow, F. 29
Mowrer, O.H. 莫勒 118, 130–31
Murdock, G.P. 穆道克 239, 243
Murphy, G. 墨非 133, 149
Murray, H.A. 149
Murray, M. 36
Nadel, S.F. 248
Nakamura, H. 38, 39
Naroll, R. 納羅 219
Needham, J. 395
Norbeck, E. 諾貝克 40, 46–48, 248, 254, 260
Nordenskiold, E. 254
Northrop, F.S.C. 304
Olmstead, D. 149
Opler, M. 歐普勒 254, 257
Orlansky, H. 歐蘭斯基 125, 132–33, 136–37
Osaka, M.K. 大迫昌子 361–62
Otterbein, K.F. 257
Parsons, T. 帕森斯 222, 225, 236–38, 263, 269–70, 286, 292, 297
Peter, P. 彼德王子 230, 238, 428
Peters, V. 彼特斯 95
Pierson, A.T. 41
Pillin, A.R. 248
Pomeroy, W.B. 111–12
Pye, L. 416
Radcliffe-Brown, A.R. 芮克里夫一布朗 33, 48, 100–01, 217–18, 231, 249, 253, 258
Radhakrishnan, S. 318
Reay, M. 240
Redfield, R. 瑞德費爾德 154
Richards, I.a. 300
Richards, T.W. 李查士 71
Riesman, D. 李斯曼 8
Ro Do Sho 358, 385
Robins, L.N. 438
Rodnick, D. 158
Roheim, G. 羅賀姆 153

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Rohlen, T.P. 359, 363, 365–66
Rosenhan, D.L. 羅森漢 426, 438
Rosner, A.A. 150
Salinger, J.D. 沙林傑 389
Sanford, N. 438
Sargent, S.S. 133
Scgapera, I. 248
Schneider, D.M. 219
Schulze, F. 180
Schurman, F. 舒曼 332–33, 351
Scott, W.R. 史考特 233
Sears, R. 席爾斯 118, 128
Sechrest, L. 425
Sen, K.M. 沈 46
Sheldon, W. 149–50
Shih, N. 182
Shulman, A.K. 修曼 407
Singer, M. 438
Slater, P.E. 史列特 389, 395
Smith, E.R. E. 150
Smith, R.T. R. 257
Solien, N.L. 257
Solomon, R.H. 索羅門 342
Stavrianos, L.S. 416
Steinbeck, J. 斯坦貝克 389
Stocking, G. 438
Stout, D. 254
Strathern, A. 242–47
Strathern, M. 242–47
Strauss, A.L. 史特勞斯 151, 156
Suchman, E.S. 沙克曼 9, 87
Summer, M. 26, 29
Sutherland, E.H. 蘇舍蘭 7, 91
Swanson, G.F. 250, 253, 258, 260
Sweetser, D.A. 262
Tait, D. 249, 253, 258
Takezawa, S. 武澤 359
Tatje, T.A. 257
Thetford, W.N. 69, 71–72, 78–79, 91
Thomas, E.M. 托馬斯 254, 261
Thompson, C. 湯普森 132, 135
Tiger, L. 泰戈爾 413–14
Toynbee, A. 湯恩比 154
Tsao, C. 曹雪芹 182
Tsou, T. 356
Turnbull, C.M. 254
Vallier, I.A. 430
Vogel, E.F. 356, 364
Vogt, E.Z. 33
Walker, C.R. 渥克 361
Wallace, A. 瓦勒斯 260, 430
Watrous, B. 華特司 69, 80
Weber, M. 韋伯 31, 102
Wegrocki, H.S. 魏葛羅斯基 140–150
White, H.C. 217
White, L. 懷特 150
Whitehall, A.M. 懷特霍 359
Whiting, J.W.M. 懷亭 235–36, 239
Whyte, W.H. 威廉懷特 11
Wilbur, M. 340

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Williams, J. 36
Wilson, B.R. 威爾森 430
Winch, R. 溫區 133, 149
Winter, E.H. 37
Wolf, A.P. 武雅士 433–34
Wolfe, A.W. 27
Wu, C. 吳承恩 182
Yacorzynski 雅可仁斯基 117, 128
Yalman, N. 430
Yang, C.K. 楊慶堃 346–47
Yang, L. 楊聯陞 278–80, 300
Yinger, M. 殷格 31–32
Young, K. 楊格 149

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

主題索引

（頁碼根據英文原書，出現於內文左右側）

Achievement 成就: American 美國人的 ix–x; of Chinese in the U.S. 美國華人的 49; of Japanese in the U.S. 美國日人的 372–73

Adolescence 青少年: Chinese transition from to adulthood 中國人過渡到成年人 81–90; the drawbacks of Chinese pattern 中國人的退縮模式 89–90; *參見* Generation gap「代溝」

Air Piracy 空中犯罪: American ideas about 美國人的觀點 411–12

Alorese 阿羅人 132, 134–35, 139

American factory workers 美國工人: Detroit auto makers' dissatisfaction with jobs 底特律汽車工人對工作的不滿 207

American family 美國家庭: alleged causes of its decline 宣稱沒落的原因 391; the centrifugality of 離心性 393–95; extended family in America 美國的擴展家庭 391; future of 未來 394–98; kinship and behavior 親屬與行爲 390–94; lack of long term change 缺乏長期變遷 391; roots of 根源 387–99

Ancestor worship 祖先崇拜 215, 246: and dominant dyad 與優勢鍵 251; Han emperor's failure to make the people worship imperial ancestors 漢朝皇帝無法使人民崇拜皇族祖先 347–49; misinterpretation of Chinese 對中國人祖先崇拜的錯誤解釋 433–34; types of 類型 250–51

Arabs 阿拉伯人 97

Art 藝術: Chinese and Western differentiated 在中西方的分化 176; culturally different reactions to pornography 對春宮畫反應的文化差異 106; pornograpgy 春宮畫 106, as revelation of life 生命的啓示 105–07; and sex in 表現在藝術中的性 177–78; in Taiwan and the Peoples Republic of China 在台灣與中國 181; variety in American 在美國的變異性 178–79

Art and Literature 藝術與文學:

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

durability of in contrast to scientific theories and technology 藝術文學和科學理論與科技持續性的差異 168
Asexuality and art 不強調性慾屬性與藝術 343
Association 結社: lack of free in Chinese society 中國社會所缺乏的自由結社 284–85; *Hui-kuan* locality organization 地方會館組織 340
Authority 權威: Chinese way in 中國人展現權威的方式 342–43
Bellah, Robert N. 貝拉: on industrial development of Japan 日本工業發展的研究 372–75
Bureaucracy 官僚制度: Chinese and Western compared 中西比較 345; peculiar characteristics of Chinese 中國人的特性 344–45
Buddha 佛佗 427
Chiang Kai-shek 蔣介石 39, 354
Childhood experiences 童年經驗: in China and Japan compared 中日比較 124–25; contrary facts 對立的事實 131–37; early versus later experiences 早期與晚期經驗 131–37; its importance 其重要性 130–31; maternity care 母性照顧 132–35; socialization 社會化 104–105; solution to contradictions 解決矛盾之道 138; in U.S. and Germany compared 美國與德國之比較 126–27
China under Communism 共產中國: commune 人民公社 353–55; cultural revolution, underlying objectives 文化大革命的隱形目標 351–55; fallacy of the individualist view 個人主義觀點的謬誤 409–11; goal of the Chinese Communist government 中國共產黨政府的目標 335; Great Leap Forward 大躍進 353; kinship system, transition of 親屬體系的轉換 333–35; Red *Detachment of Women*, a revolutionary operatic ballet 中國芭蕾舞劇「女紅衛兵」 402; Red Guards 紅衛兵 35; *The White-Haired Girl*, a Chinese revolutionary opera 中國革命劇「白髮女」 403–04
Chinese 中國人: anti-landlord 反地主 404; characteristics of the Chinese in Hawaii 夏威夷華人的特徵 50–51; childhood experiences 童年經驗 81–85; church affiliation among 與教會之聯結 52; crime committed by 犯罪行爲 54–55; explorers, nature of Chinese 對自然的剝削 341–42; individual autonomy in self-expression among

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

自我表現的個人自主性 343; lack of crusading spirit among 缺乏改革精神 53; mate selection among 伴侶選擇 53–54; mental illness among 精神疾病 55–56; parental attitudes toward children 父母對子女的態度 85–86; patriotic and anti-imperialistic sentiments among 愛國與反君權情緒 343; peer groups 同儕團體 86–87; situation-centered orientation among 情境中心取向 52–53; Wu Lun (The Five Cardinal Relationships) 五倫 275–78

Cholera epidemic 流行性霍亂: methods of coping with 適應之道 318–31; spirits and gods as explanations 鬼神解釋 321

Christianity 基督信仰: among non-literate people 在無文字社會中 43–46; characteristics of in U.S. 在美國社會的特徵 42–43; Chiang Kai-shek and 蔣介石與基督信仰 39; Chinese approach to 中國人對基督教的態度 34–38; 40–43; and Chinese in Hawaii 基督教與夏威夷華人 24; Inquisition 宗教擴張 430; Jesus Christ 耶穌基督 433; lack of anthropological study of 缺乏基督教的人類學研究 32–34; lack of persecution among Chinese沒有迫害中國基督徒 36–38; its lack of significance in Tikopia 對提寇比亞人沒有意義 45; number of Christians in Asia and the West 在東西方的基督徒人數 43; in the West and Asia differentiated 在東西方的差異 38–43; Western influence of on Asia and Africa 對亞非洲的影響 46–47

Clubs 俱樂部: *參見* Association「結社」

Conformity 從眾性: as a consequence of rugged individualism 徹底個人主義的結果 8–9; among U.S. college students 美國大學生的從眾性 9–10

Competitiveness 競爭性: the consequence of fierce 兇悍的結果 4

Confucianism 儒家信仰 427; Confucian approach to religion 儒家的宗教觀 45

Corruption 貪污: differences between in the U.S. and in Asian countries 美國與亞洲國家的差異 6–8

Creativity 原創性 5, 390: and conformity 與從眾性 8–9; and corruption 與貪污 6–8; and deviation 與偏差行爲 x; and organization 與組織 10–13; and pornography 與春宮畫 5; and

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

prejudice 與偏見 10; and religion 與宗教 12–13; and sex morality 與性道德 5–6; and unrealism 與不強調實際主義 10–11

Culture 文化: cultural pluralism 多元文化觀 415; cultural tree and biological tree differentiated 文化樹與生物樹之差異 174; culture change 文化變遷 332–33, 428–29; culture ideal 文化理想 376; internal impetus to social change in 導致社會變遷的文化內在動力 297–98; Japanese and Chinese culture differentiated 中日文化差異 120–22; need for external impetus for social change in 引導社會變遷的文化外部動力 298–99; persistence of 文化的持續 319; psychocultural continuity 心理文化持續 407–09; and psychology 文化與心理 79–80; social change and linkage with eros in 社會變遷與性慾的文化連結 297–99

Dominant dyad 優勢鍵: in American kinship 美國親屬體系的優勢鍵 335–36; attributes of 優勢屬性 34; and behavior 優勢鍵與行爲 232–37; in Chinese kinship 中國親屬體系的優勢鍵 335–36; dominant kinship dyad hypothesis explained 優勢親屬鍵假設的解釋 218; dominant kinship hypothesis 優勢親屬鍵假設 428; employer-employee dyad 雇主與雇員關係鍵 334; husband-wife dyad 夫妻鍵 334; kinship dominance explained 親屬優勢解釋 227–32; mother-son dyad 母子鍵 334; pattern of interaction in 優勢鍵的互動模式 334; and personality 優勢鍵與人格 235–36

Drug abuse 藥物濫用 198: approaches to in American society 美國社會的處理方式 412

English Man 《英國人》雜誌 423

Eros 性慾: *參見*「性」

Ethnocentrism 種族中心主義: *參見* Prejudic「偏見」

Face 面子: Chinese idea of 中國人的觀點 118

Female 女性: 參見「男性與女性」

Family 家庭: Chinese 中國人的家庭 56; Chinese and American contrasted 中國人與美國人家庭的對比 63–64

Films 電影: American movies 美國電影 402–403; Black American 美國黑人電影 415; films most popular in America 美國流行電影 402–03; "Gigi", the movie 美國電影「喬琪女郎」 6

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Flood myth 洪水神話: Chinese version 中國版 271–72, 393–94; Noah 挪亞 299; Western version 西方版 270–71, 392–94; Western version and Chinese version compared 西方版與中國版之比較 272, 393–94

Foreign language 外國語: American attitude toward 美國人的態度 57

Frazer, James 佛雷哲 98, 101

Free enterprise 自由企業 428

Freudianism 佛洛伊德學派 153, 270, 425: fallacy of using to interpret whole societies 以佛洛伊德理論解釋所有人類社會的謬誤 157–63; Sigmund Freud 佛洛伊德 99, 104, 216, 226; Freudian psychology 佛洛伊德心理學, 207; Freud's theory 佛洛伊德理論, 9; and non-western cultures 佛洛伊德學派與非西方文化 153–55; oedipus complex 戀母情結 163–64, 434; psychoanalysis 心理分析 207–208; taboo 禁忌 99, 101–02

Generation gap 代溝: Chinese family, the attraction of 中國家庭的吸引力 56; Chinese lack of 中國人缺乏代溝 56; peer groups 同儕團體 86–87

German culture and U.S. culture differentiated 德國與美國文化差異 122–24

Greeks, ancient 古希臘 98

Guilt 罪感: expression of 罪感表現 117

Hinduism 印度教 31–32, 46, 283; India 印度 427; Kotas of India 印度寇達族 99; Sacred Cow of India 印度的聖牛 102; Toda 托達族 97

Homosexuality 同性戀: in China and the West differentiated 中西差異 114–15; its decrease with age in China 在中國隨年齡增加而遞減 114; Freudian theory of 佛洛伊德的同性戀理論 115; its increase in the U.S. 在美國的增加 111; Western and Asian attitudes toward 中西對同性戀態度的差異 112–14

Human relations 人際關係: different from relations with things 對人與對物關係的差異 16; externalization of relationship 關係的外部化 389–90

Iemoto 家元 305: content of 家元的內涵 371–72; content of in Japanese business and industry 日本工商業之家元內涵 364–83

Individual-centered orientation 個人中心傾向 105–106: as expressed in approach to crime 處理犯罪行爲

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

所表現的個人中心傾向 389–90; externalization of human relationships 人際關係的外部化 389–90
Individualism 個人主義: and its attribute of privacy 及個人隱私權 395–96; and centrifugal tendency 及離心力傾向 340; the perils of 66–67; and rugged individualism differentiated 個人主義與徹底個人主義的分化 15; and self-interest 個人主義與自我利益 15–17
Industrialization 工業化: Chinese and Japanese compared 中日的比較 372
International relations 國際關係: American attitudes in 美國人的態度 10–11
Japanese 日本人: Ruth Benedict on Japanese character 潘乃德對日本民族性的研究 105; contrasted with Chinese in economic development 中日經濟發展的異 370; differences between Westerners and 日本與西方的差異 107–08; employer-employee relations in Japan 日本人的雇主與雇員關係 359–61; factories, small size of most 大多數小型工廠 357–58; forces for conformity among 要求從眾性的力量 379–80; labor boss 358; *oyabun-kobun* relationship 親名一子名關係 358–59, 375; *Ringi* system of decision making in Japanese companies 日本公司制定決策的稟議制度 368; similarity between Chinese and 中日的相似性 105, 107; treatment of conquered peoples 對征服族群的處理 119; Zaibatsu 財團 368–70
Japanese worker 日本工人 357–63: and attitude toward work 對工作之態度 361–63; differences between American and Japanese white collar workers 美日白領階級之差異 364; as different from the American worker 與美國工人之差異 364–66; initiation of the Japanese white collar worker 日本白領階級之入會過程 364–65; negative attitude toward work and wages 對工作與薪資之負面態度 361; positive attitude toward company 對公司之正面態度 361–63; and productivity 日本工人與生產力 358; and wages 日本工人與薪資 358; white collar 白領階級 363–70; white collar devotion to large companies 白領階級對大公司的投入 366

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Jews 猶太人 97: Hebrews 希伯來人 98

Kin-tract 親約原則 370

Kinsey report 金賽報告 111–12

Kinship 親屬 436: American kinship attributes 美國親屬關係屬性 336–39; and behavior 親屬與行爲 336; the centripetal tendency bred in the Chinese 中國人親屬關係的向心傾向 349; Chinese kinship 中國親屬關係 332; Chinese kinship attributes 中國親屬關係屬性 336–38, 351–52; Chinese *tsu* in contract to Japanese *iemoto* 中國的「族」與日本「家元」對比 373–74; clan temple 宗祠 319; consequence of generation gap 代溝的影響 396; and continuity of the Chinese civilization 親屬與中國文明的延續 349–51; and continuity of generations 親屬與世代延續 433; correlates of Chinese kinship system 中國親屬體系的相關因素 339–51; criteria for kinship attributes 親屬屬性的指標 243–46; differences between Chinese and Japanese 中日差異 305, 371–76; dominant attributes of 優勢屬性 221; father-son identification 父子認同 433; genealogy 系譜 396; as a human psychological factory 人類心理製造廠 264; influence of kinship content on kinship behavior 親屬內涵對親屬行爲的影響 339; Indian (Hindu) kinship 印象親屬制度 381; kinship content distinguished from kinship structure 親屬內涵與親屬結構的差異 218–19, 334–36; links with dominant relationships 與優勢關係的關聯 222–27; nuclear family as core of American kinship system 核心家庭爲美國親屬體系的重心 390–91; origin of dominant attributes 優勢屬性的起源 240–42; persistence of under Communism 共黨統治下的中國親屬體系 333; power of Chinese 中國親屬體系的影響 304–305; and sibling rivalry 中國親屬體系與手足仇視 237–38

Kinship content 親屬內涵: influence on non-kinship behavior 對非親屬行爲之影響 339–51

Law 法律: acts of violence 暴力動作 308–13; adultery 通姦 308; concubinage 小妾制度 308–10; crime and education 犯罪與教育 312; custom and law 習慣與法律 303; distance between custom and 習慣與法律的落差 307–08, 310;

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

divorce 離婚 309–10; loot-ing 非法獲利 314; misconceptions about 對法律的誤解 307; murder 謀殺 312; serious injuries 重傷害 317
Literature 文學: in China since 1949 1949年以後的中國文學 191–94; Chinese drama and literature 中國戲劇與文學 403–05, 408; Chinese and Western fiction differentiated 中西小說的差異 181; cultural meaning of the Iliad 《伊里亞德》的文化意義 406–07; *Leaves of Grass* 《草葉集》 108; *Lord of the Flies* 《蒼蠅王》 414; and love 文學與愛 182–83; and mind 文學與心靈 182; novels as revelations of life 啓示生命的小說 107–08; the psycho-logical continuity of the *Iliad* with modern America 《伊里亞德》與當代美國的心理延續 407–08; psychological link of the Vietnam War with the Trojan War 越戰與特洛依戰爭的心理聯結 407–08; public ssemination through storytelling in China 文學透過說書方式而公開散播 190–91; reactions to sexy 文學對性感的反動 108; and sex 文學與性 124–29
Loneliness 孤獨感 389
Magic 巫術: in American life 美國人生活中的巫術 326–27; Frazer's theory of 佛雷哲的巫術理論 98; magic and science differentiated 巫術與科學的差異 98
Male and female 男性與女性: contradiction in Western approach to women 西方人對女性的態度 110; equality between the sexes 兩性平等 343–44; man-woman relationships 兩性關係 107; and political leadership 兩性與政治領導權 344; rejection of social dancing in China 中國拒斥社交舞 110–11; in religion 宗教中的兩性關係 109; social dancing as an expression of the contradiction of the Western approach to women 社交舞顯示西方對女性的態度 110–11; status of women since the Reformation 宗教改革後的女性地位 109; Western approach to women as contrasted with that of the Japanese and Chinese 東西方對女性態度的差異 109–10; women's separation from men 兩性隔離 109
Malinowski, Bronislaw 馬凌諾斯基 98, 420; Magic and Science 〈巫術與科學〉 46, 98; *The Sexual Life of*

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Savages 《野蠻社會的性生活》 422
Martyrdom 殉教 64
Maternity care 母性照顧, 參見「童年經驗」
Medicine 醫學: Chinese 中國醫學 321; Western 西方醫學 320。
Mental illness 精神疾病: criteria for 診斷標準 95–96
Methodology 方法論: cross-cultural approach 跨文化研究途徑 412–13; failure of *Anthropology Today* to touch on Christianity 《今日人類學》論及基督教的方法論問題 430; lack of "acceptable" levels of unemployment in the U.S. 美國缺乏「可接受」的失業率指標 417; need for the anthropologists to study own culture 人類學家必須研究自身文化 164, 430–31; need for comparison 比較研究的必要性 417, 432–34; psychiatry's failure 精神醫學在方法論的失敗 426–38
National character 國民性格: importance of studies of 研究之重要性 434–36
Navajo 納瓦和族印地安人 427
Neo-instinctivism 新本能主義 413
New Guinea 新幾內亞 420–22, 425
Nobel prize 諾貝爾獎: U.S. winners 美國得獎者 vii
Normality 正常: circumstance induced mental illness 引發精神疾病的情境因素 141; normality versus abnormality 正常對異常 139–47, 164, 426
Novels 小說, 參見「文學」。
Organization 組織: fallacy of its opposition to rugged individualism 將組織視爲與個人主義對立的繆誤 11–12, 64–66; and religion 組織與宗教 12–13
Oswald, Lee Harvey 歐斯華 xi
Pao 報: and credit instrument 與信用工具 283, 289; runaway 脫韁狂奔 293–96
Parent-child relationships 親子關係 81–86, 204
Parent-teacher relationships 親師關係 396
Paternalism 父家長主義: Japanese view of 日本人的觀點 359
Peers 同儕 204
Plato 柏拉圖 98
Polyandry 一妻多夫制: distribution of 分佈 238
Polynesia 玻里尼西亞 97
Pornography 春宮圖 343: sale of 販賣 5–6; 參見「文學」
Prejudice 偏見 10, 27, 118, 161, 421–26; *A Global History of Man* 《人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

類歷史》 416; in American film-making 美國電影中的偏見 416; anti-semitism 反猶太主義 96; *Encyclopaedia Britanica* 《大英百科全書》 416; ethnocentrism 種族中心主義 42; lack of great religious leaders in China 中國缺乏偉大的宗教領袖 288; lack of sectarianism in China 中國缺乏宗教派系 285–86; *Men in Groups*, discussed 《人類》一書對偏見的討論 413–14 *亦參見*「文學」; northern and southern Europe compared 南北歐的比較 161; positive versus neutral ethnocentrism 積極與中立的種族中心主義 427–28; Protestant and Catholic colonies compared 基督新教與天主教的比較 161–62; racial prejudice, U.S. and Germany compared 美國與德國種族偏見的比較 119; *亦參見*「宗教」

Psychosocial homeostatsis 社會心理均衡 197, 376; American and Chinese treatment of dogs differentiated 美國人與中國人對待狗的差異 169; Chinese way in 中國人的社會心理均衡方式 377–78; dogs as substitutes for humans 視狗爲人 206; Japanese way in 日本人的社會心理均衡方式 376–79; money as a way of satisfying 視金錢爲滿足社會心理均衡之道 208; money not the source of social ills 金錢非社會病態之根源 209; psychosociogram(PSG) and 社會心理圖與社會心理均衡 202; security versus insecurity 安全感與不安全感 142–43; sociocentric model of the individual 個人的社會中心模式 199; universalism not characteristic of Chinese or Japanese 普同主義並非中國人或日本人的特性 380

Rape 強暴 198: in U.S., China, and Japan 在美國、中國與日本 115

Religion 宗教: Alexander the Great as a missionary 亞歷山大大帝的傳教士精神 428; among non-literate peoples 無文字社會的宗教 43–47; among the Tikopia 提寇皮亞族的宗教 43–46; in black Africa 非洲社會的宗教 43; the Boxer uprising 義和團之亂 119–20; Catholics 天主教 97; Chinese and Japanese lack of interest in theology 中日缺乏神學興趣 36–38; Christianity 基督教 116–17; Christian missionaries 基督教傳教士 421; Confucian approach to 儒家的宗教態度 45; different patterns of persecution in 不同模式

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的宗教迫害 42–46; Firth's misinterpretation of Tikopia data 佛斯對提寇皮亞族資料的錯誤解釋 43–47; *International Encyclopedia of Social Sciences'* failure to touch on aspects of Christianity 《社會科學百科全書》未能碰觸基督教的核心現象 430–31; Japanese gods 日本的諸神 299; Japanese way in 日本式的宗教 42; lack of comparative approach in 在~缺乏相對的比較 31–32; lack of concern for organized religion in China 中國人不關心有組織的宗教 345; lack of missionary spirit in China 中國人缺乏傳教士精神 203–05, 341; lack of persecution in China 中國沒有宗教迫害 346–47; lack of puritanism in China 中國缺乏清教徒精神 343; monks-reason for low position in China 和尚在中國社會地位低的原因 273; organization 宗教組織 12–13; polytheism 多神教 36–38; prayers as means of dealing with epidemics in China 利用宗教祭禱以對抗流行病 321; pre-Christian religious persecution in Europe 基督教出現前歐洲的宗教迫害 43; proselytization 改宗 427–30; Schism, alleged causes of 據稱宗教分裂的原因 31–32

Ringi system 稟議制度: in Japanese companies 日本公司的稟議制度 368

Role versus affect 角色與情感 205, 387–88, 392–93; affect 情感 170, 387–88, 423–25; culture and affect 文化情感 388; escalation of role 角色增強 389–90; patterns of affect 情感模式 388; patterns of affect as seen in literature 文學所展現的情感模式 388–89; role 角色 387–88, 423–45; role and personality 角色與人格 138–39, 141–42, 145; shrinkage of affect 情感萎縮 388

Rorschach 羅夏克墨跡測驗: cultural contrasts in findings 研究所顯示的文化差異 68–78

Rosenhan experiment 羅森漢實驗: with mental hospitals 在精神病院 426, 438

Rousseau 盧梭 11。

Samoa 薩摩亞: Samoan chief 薩摩亞領袖 102

Samurai 武士 372

Science 科學: in American life 美國人生活中的科學 326–27; in Chinese life 中國人生活中的科學 326; measures taken to combat cholera 抵抗霍亂的科學措施

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

323–26
Self-reliance and self-sufficiency differentiated from individualism 個人主義分化出的自我依賴與自力更生 4–5
Sex 性: affect and eros 情感與性慾 264; analogy with gold 性與黃金的比喻 263; compartmentalization of in Chinese and Japanese societies 中日社會對性的框格化 111; and eros 性與性慾 263–64; eros and association 性慾與聯想 291–92; eros in Chinese society 中國社會的性慾 271; eros and credit instrument 性慾與信用工具 278–80; eros and *pao* (reciprocity 性慾與報的互惠性 280; eros in the West 西方人的性慾 268–71; forbidding of before religious festivals 舉行宗教祭典前的禁慾 99–100; four ways of eros 性慾的四種表現方式 264; male-passive rate as compared to male-active rate 男性被動與主動比例 111–12; oral-genital 口腔與肛門期 111–12; proliferation of in the West 性慾在西方社會的擴散 286; runaway eros 脫韁的性慾 292–93; sex appeal 性吸引力 343; other taboos on 對性慾的其他禁忌 100--02
Sexes 兩性; *參見*「男性與女性」
Shame 恥感 118; and Chinese "face" 恥感與中國人的面子 118; guilt 罪感 119
Shintoism 神道教 38
Sino-Japanese conflicts and contrasts 中日矛盾與對比 370–76
Situation-centered orientation 情境中心取向 105–106; *參見*「藝術與文學」
Social organization 社會組織 376; *iemoto* contrasted to *tsu* 家元與族 373–74; *iemoto* and modernization 家元與現代化 374–75; kin-tract principle in Japan 日本的親約原則 376–83; *tsu* 族 376
Sorcery 巫法; *參見*「巫術」
Sri Lanka 斯里蘭卡 426
Suicide, racial incidence of 自殺率的種族差異 55–56
Sun Yat-sen 孫逸仙 354–55
Taboos 禁忌; among the Romans 羅馬人的禁忌 99, 102; Communism as a taboo subject 視共產思想爲禁忌 103; on food 飲食方面的禁忌 322, 326; uses in human life 使用在生活中的 103; Kamehameha II 卡美哈美哈國王二世的禁忌 102; in the military 軍隊中的禁忌 103; in weddings 婚禮中的禁忌 101

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Tikopia 提寇皮亞族 427, 435
Totem and Taboo 《圖騰與禁忌》 99
Trobriand Islanders 初步連島人 420
U.S. Congress 美國國會 146
Values 價值觀: integrative versus goal attainment 整合觀相對於目標達成觀 370–72
Violence 暴力: air piracy 197–98; crime 犯罪 54–55; newspaper advice on how to avoid 報章警告如何避免暴力 xi–xii; sex crimes 性犯罪 60–67; sex crimes and family life 性犯罪與家庭生活 62–63; the U.S. and traditional Chinese approaches to famine, etc. 美國人與傳統中國人處理饑荒的方法 xii–xiii
Weber, Max 韋伯 102
White Americans, exclusiveness 美國白人的獨佔性 53
Witchcraft 巫術: absolutist in West 西方絕對主義 23; in Manchuria 滿州的巫術 21; not a perversion 並非反常 28; punishment of witches, Chinese-Western contrast 中西方對處罰巫師之差異 26–27

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

[General Information]
书名=彻底个人主义的省思：心理人类学论文集
作者=国立编译馆主译；许木柱译
页数=593
SS号=13023677
出版日期=2002.12
出版社=南天书局有限公司
尺寸=23cm
原书定价=TWD600.00
参考文献格式=（许烺光（Francis L.K.Hsu）著） 国立编译馆主译；许木柱译.彻底个人主义的省思　心理人类学论文集.南天书局有限公司,2002.